

荊楚文庫編纂出版委員會
武漢大學出版社



印度哲學史略

緒　論

印度有史之初，其人民所禮之神，如普霜、日神之一。第亞天神。是上天神；如因陀羅、雷雨神。華塔風神之一。是氣象神；如須摩、原是草汁，能醉，用於祭神，復神視之，後遂衍爲月神。阿耆尼火神。是大地神。此外有祖先神如閻摩是。蓋大都感於自然之象，起禳灾祈福之心。所求非奢，所需甚簡。百姓樂生，乏深憂患，信巫覡，用桃符，重祠祀，崇吠陀。婆羅門教於焉托始。其道德雖留野蠻遺風，然神多嚴正，民知畏法。今讀其頌神歌辭，瞭然可睹。若哲人晚出，探宇宙之本，疑天神之妄，則皆特出，匪其常軌。是曰印度教化之第一時期。繼而民智漸增，舊教衰頹，僧侶敗度，迷信紛起，輪迴之説、悲觀之教既張，而吠陀時代樂生之精神遂至全改。於是祭祀之用，不在敬神造福，而在解脱滅苦。學理幾研，苦行致力，亦爲前此所罕有。而小乘佛教暨尼犍子六師學説，則更指斥經典，《吠陀》。别立門户，即如《奥義書》，名爲承婆羅門之正統，但其中高談玄理，吠陀諸神地位蓋亦已大衰。是爲印度教化之第二時期。自時厥後，各宗重智慧解脱，争相辯難，學理益密。以是五頂、雨衆，漸成一家之言，龍樹、世親，又專宏大乘佛教。談量談理，則求因明。總御總持，則精瑜伽。他若勝宗、順世、明論、聲論，亦俱大成。雖其時婆羅門神教並未中斷，六論諸派，降及近代，亦未全亡。然自阿輸迦至商羯羅，實爲印度哲學極盛時代。商羯羅者，居此期末葉，吠檀多宗之大師也。印度論者謂其智深言妙，遂滅佛法。實則其時釋氏尊宿零落，僧伽染異教之頽風，後且受回紇之摧殘，遂至大法東移，漸成絶響，婆羅門之勢乃再盛耳。佛陀以來，早有憑《吠陀》之餘燼，而崇拜諸天謂梵天等如獸主外道是也。者，約至世親以後，此風大盛，後遂演生所謂印度教。此則印度教化已自第三時期而入第四

時期矣。印度教者，宗派復雜，後當稍詳。惟大要尊禮三身，謂梵天、韋紐天及濕婆天。尊後二者之徒黨尤盛。其教外借數論或吠檀多之説，内實不重智慧，而篤信神之威權。故常盲從，不用理解，主感情，薄理性，大類基督教之所謂信仰。此乃逐時風而大變，是爲篤信説。承繼瑜伽，密教大盛，悉檀記字，因字字而達心性之源；身分焦膈，因部部而合天地分位。如翁 Aum。聲於神爲濕婆，於身爲前額。郎 Lam。聲於神爲大地，於身爲頸骨。其持頌之繁瑣，不能備舉，是爲密咒説。等而下之，更有精力説。精力者，爲濕婆天等之妻，用以代表天之精力。印度教學理，大都雜採六論學説，附會而成宗義，殊少新説也。加以回教侵入，混合失真，有名之混合教名塞克。遂成印度教化之最近時期。迨於現代，志士叠出，一方頗受歐西之教化，然仍多有欲改進舊風，復興舊教，如佛教之研究，即其一端。此即印度教化又將另闢一新紀元也。

復次，依地言之，印度文化雖非全出乎雅利安人，然究以之爲主幹。雅利安人早居五河，勢力南漸，佔有印度河流域，其民族由此得名。其足迹恐罕能及馬魯斯塔拉沙漠以東，而兩海阿拉伯海及孟加拉灣。則《黎俱吠陀》似未聞知。及至梵書時代，勢力逐移恒河上游。包括"中國"區域，約即佛陀行化之地。其文化之中心，如婆那拉西，如舍衛城，如毘舍離，如巴塔裏甫多羅，而在印度河之塔克施拉，則亦以學術著。尤長醫學。然當其時，婆羅門勢力約仍在西方，而沙門外道則彌漫於恒河中流。降至阿育王之後，婆羅門諸宗盛於東方，而優禪尼國爲法相佛教發祥之地，一切有昆婆沙師，則勢力更被其西。至若般若之興，則恐與南印度有關。再後濕婆與韋紐之密教，則起自南印度，北趨而爲印土之主要宗教焉。

印度學説宗派極雜。然其要義，其問題，約有共同之事三：一曰業報輪迴，二曰解脱之道，三曰人我問題。

業報輪迴之説，各宗所同信，除順世外道等。然未見於《黎俱吠陀》，論者遂謂是義乃雅利安人得之土著。但輪迴有二要義：一爲身死而靈不滅；二爲懲惡勸善，顔夭跖壽，均在來生受報。此二義《黎俱吠陀》中俱

已有之，故亦可謂輪迴之説係循雅利安人思想進化之順序，匪由外鑠。夫因業報而定輪迴，輪迴則不能脱離生死苦海。有生則死，有欲生之心，則萬障俱張，則不能常樂我淨，故出世之説興焉，此其影響一也。泰古之人以罪惡爲塵垢，《阿闥婆吠陀》有洗罪之説。即耆那教亦以業爲補特迦羅。物質。若勝數諸論則謂業爲勢用，而業之種類、黑白等。期限，有盡無盡等。亦爲冥想之資，此其影響二也。印度宗派詳論何爲真我，因有析知識行爲享受與知者作者受者爲二事，遂生何物輪迴之研討。蓋僅有神我輪迴，則人受生後必恒有知者等、知識等，必遂無根據。且數論等謂神我是常，無縛無脱，實不輪迴。故輪迴者，恒於神我之外，别立身體物質。知識精神。之原素。即如數論之輪迴者，爲細身：（一）細身人相具足，受生後爲身體之原素。此種變遷名曰相生。（二）細身爲有猶言心理狀態，業緣屬之。熏習，乃成人心理之原素。此種變遷名曰覺生。神我之於細身，絶爲二物。細身輪迴，而神我固仍超出生死也。吠檀多亦信真我是常，以知者與知識對立，故亦有細身説。稍與數論異。惟佛教立無我義，人生輪迴遂徒依業報因果之律，念念相續，無輪迴之身。蓋佛陀深信一切無常，其輪迴一義以無常爲骨幹，則實能知輪迴説之精義者也。此其影響三也。

從無始來，人依業轉，脱離苦海，自爲急義。解脱之旨雖同，而其方不一：曰戒律，自持嚴整，清心寡欲，因欲望爲煩惱之源也。戒律之極曰苦行，毁身練志，刈盡嗔痴，自沙門之無量苦身法至近世之三杖塗灰皆是也。曰禪定，修證之方，在外爲苦行，在内爲禪定。屏絶世慮，心注一處。自證本源，以達不可思議之境界。曰智慧，印度智慧，絶非西洋之所謂理智，乃修證禪定之所得。人生煩惱根本無明，智慧爲其對治。各宗多主智慧解脱。戒律禪定終的均在得智慧，以其斷惑滅苦也。曰信仰，篤信神權，依之解脱。或因祭祀，此指印度教祭祀。或用密咒，希圖往生極樂世界。他若神權治病求福等，則目的非在解脱。凡此五者，皆解脱之方。惟見仁見智，意見分歧，曷能枚舉，兹之所言，粗及其略，未能一概論也。

自我一名，在梵爲我，Atman。或神我，Purusa。或命，Jiva。均指不變，是常之主宰。頗似世俗靈魂之説。夫有鬼論初民同信，而印人學理中真我之搜求，實基於俗人鬼魂之説。真我是常，亦有藉於靈魂不死之見。俗人對於靈魂無確定之觀念，故學術界討論何謂靈魂之疑問甚烈，如《長阿含經》之第十七布吒婆樓與如來争辯何謂靈魂。而《梵網經》《長阿含》誤譯梵動。中歷數關於神我諸計，或謂我是色，猶言物質。四大所造，乳食長成；或謂我是無色，非物質。爲想猶言知識。所造；或謂我亦非想等，係發知識行爲或享受之本，故有我爲知者作者受者諸名。而非知識行爲或享受所構成。如數論謂我爲知者，而一切知識則屬於覺我慢等。異執群出，不克備舉。再者，宇宙與人我之關係爲哲學之一大問題。在印度諸宗，咸以解脱人生爲目的。宇宙實一大我，真我真如，原本非異，故其研究尤亟。吠檀多謂大梵即神我，梵我以外，一切空幻。梵我永存，無名無著。智者知此，即是解脱。僧佉以自性神我對立。神我獨存，無縛無脱。常人多惑，誤認自性。滅苦之方，先在欲知。欲知者智慧之初步也。以及戒律、苦行、禪定、祠祀，要其旨歸，皆不出使神我得超越苦海，静寂獨存，達最正果也。

夫目的既在離生死苦，超越輪迴，以謀自我之解脱，故談理所以得究竟，智慧有待於修證。印度諸見——原音達生那，Darsana。如印人馬達伐之《攝一切見集》，實爲一部哲學史。今不曰印度諸見史而仍曰哲學史者，因舊譯佛經“見”字單指邪見也——非西洋之所謂哲學，亦非其所謂宗教也。據今人常論，治印度學説有二難焉：國情不同，民性各别，了解已甚艱，傳譯尤匪易。固有名辭或西洋哲學譯名。多不適用，且每易援引泰西哲學妄相比附，遂更淆亂失真，其難一也。學説演化，授受復雜，欲窺全豹，須熟知一宗變遷之史迹，更當瞭然各宗相互之關係。而印度以通史言，則如紀事詩已難悉成於何時；以學説言，則如佛教數論實未能定其先後，其難二也。而著者未習譯事，見聞淺陋，生罹百憂，學殖荒蕪，曷足語此。惟念中印關係，近年復漸密切，天竺文化，國人又多所留意。惟因歷年來曾就所知，摭拾中印所傳之資料，汲取外人近日之

研究，有文若干篇，起自上古，訖於商羯羅，今復刪益成十二章，勉取付印，或可暫爲初學者之一助。至若佛法典籍浩博，與我國學術有特殊之關係，應別成一書，本編中遂只稍涉及，未敢多論焉。

目　録

第一章 《黎俱吠陀》及《阿闥婆吠陀》

印度最古典籍首推《黎俱吠陀》，其所載多爲雅利安民族頌神歌曲。雅利安種來自北方，地點舊説指爲帕米爾，近則指爲中亞或南俄，而又復有考爲奥匈捷克國境，其入居印度五河流域，似在公元前四千至五千年之中。自時厥後，種族繁殖，勢力漸達五印全境，顧亦頗受原有土著民族之影響，但不知始於何時，説者有謂《黎俱吠陀》思想亦受土著影響，然少可考見。思想變遷，衍爲一特殊文化。

“吠陀”一字古譯爲明，於今義爲學。因其書漸受尊禮，而此字義轉爲聖典。印人之認爲聖典者初僅三集。《長阿含》有《三明經》，其時《阿闥婆》一集尚未立爲聖典。(一)《黎俱》最早，集一千又十七篇之歌頌，是曰頌明。(二)《娑摩吠陀》義爲歌明。其中篇什幾全取自《黎俱》，依須摩祭祀以序次者也。(三)《夜殊吠陀》爲祭祀最要典籍，是爲祠明。歌祠二明集成於《黎俱》之後。(四)至若《阿闥婆吠陀》則雖晚成立，而其宗教則較《黎俱》卑陋。按之宗教演進程序，早期者多咒語，信魔鬼，其後乃有歌頌崇拜神祇。按《阿闥婆》之思想爲魔教，故較《黎俱》之神教爲尤古。亦有説者，謂《黎俱》代表雅利安人之宗教，而《阿闥婆》則多土著之思想。言之雖無可徵考，而理或然歟。兹分述《黎俱》及《阿闥婆》二吠陀之學説如次。

一 《黎俱吠陀》之教

上述吠陀四集不僅爲古代印人所信崇，即降至近世，印人亦認其有最高威權。婆羅門人宗教信仰道德法律均謂以吠陀爲依歸。故學説之尊

吠陀者爲正宗，如六論是。而非吠陀者則爲異教。如佛教是。故研究印度思想不可不知吠陀，而以《黎俱》爲首要。

《黎俱》頌歌非一人所作，亦非一時所成。雖或有作於雅利安人入印土以前者，而按之其所用地名，則亦實有作於其後者。其時未有文字，全賴口傳。上古宗教與政治不分，而政治又多寄於家族，故《黎俱》頌歌常分屬諸婆羅門族。後人集之，分爲十卷，一千又一十七頌。雅利安人當時之情狀，於此可得其概略。人民畜牧或業農，民族即政治團體，家族以父統治，國王多由世襲，是非邪正之辨，已深爲人民所信，而精神之修養，則尚未發達，故其宗教最上止於福善禍淫，下者則其崇拜等於貿易，神之喜怒以供養之厚薄爲斷。至若悲憫之懷，明心見性之説，則尚非所知。

《黎俱吠陀》諸神大抵取諸自然現象，加以人化，人化而有超乎自然之權力，不死而有家庭之關係，亦如人類然。諸神化成人之程度，亦至不一。水神名阿婆斯有多數。爲女神，常指爲母，爲少妻，然亦謂飲之可增力；七之四、九之四。曉神名烏沙斯。雖擬爲艷麗女郎，然讀其歌頌，仍可瞭然其爲自然現象。此其故則似日常親近者，其人形化極難，其可震驚可敬畏，又非平日所習見者，化具人性較易。如須摩執弓御車，然因本爲植物之汁，常用於祭祀，故常呼爲甘汁，在《黎俱》卷七二十六及二十七。謂一鷹自天取須摩與因陀羅。又阿耆尼火神。因爲每日祭祀之需要，且散布各處，故實未全化人形，而在《黎俱吠陀》中終未脱火之自然性象也。

"須摩"一字原指植物，"阿耆尼"則原義爲火，均用之作神名。而"因陀羅"雖爲雷雨所演化之神，但其字義則未詳，即此亦可見其自原來自然現象脱化甚遠。蓋迅雷疾雨，其來也驟，百姓疑畏，神話滋生，因而完全人性化。因陀羅可謂爲《黎俱吠陀》最大之神。其父爲天神。名第亞。自母側而生。有頭，有臂，腹大充滿須摩。軀幹奇偉，駕大地十倍以上。手持雷杵，杵係鐵制。乘金色車作戰。與華由風神之一。關係甚密，爲之御車。沉湎於須摩，而有須摩飲者之號。飲須摩可興奮加精力。

因陀羅亦有百力之名，常與群魔戰。魔者，阿修羅羅刹之屬。有斐多羅者，旱灾之魔也。頌中常呼爲蛇，常阻雨水，遮日光。因陀羅持杵與戰，群神助之，俱敗北。但因陀羅後卒擊殺之，雨水得降，雲消日出。因陀羅又爲戰神，常助雅利安人征服土著之黑族，常呼爲達沙實 Drasidion 種。曾驅散黑人五萬，令雅利安人有其土地。因陀羅以威力勝，而行爲頗不端正。饕餮酗酒，殘暴弑其父，又與梵主争。梵主者，婆羅門所敬仰之神也。

因陀羅以武力見尊，伐龍那原似係蓋天所化成。則以執法爲人所敬。二者俱見於 Boghaz Koi 之刻文，則似均雅利安人入印度以前所已擁戴之神。因陀羅而外，伐龍那實最大。頌中言及其面、其目、其臂、其手足。曠矚衆生，其眼爲日。有多偵探，坐於其旁，觀察天地。其使者具金色翅。此指太陽。自然及道德法律均爲伐龍那所維係，天地因之奠定，日月星辰水火均依之運行，諸天受其指令，一切世間均爲其領土。伐龍那具一切智。鳥之翔空，舟之行海，風之達遠，彼均可知其所向。明察陰私，鑒人之誠僞，懲惡勸善，最爲人民所敬畏。正直之士，希於死後見伐龍那及閻摩天。與伐龍那常同見頌中，同受敬禮者，爲密多羅。在印度爲不甚重要之神，而在波斯宗教則爲大神。

《黎俱吠陀》尊崇三十三天。天今譯爲神，三十三果何指實不可考，且《黎俱》中神亦不只此數。説者且分爲三類，天、地、氣象是矣。其天上之神有天神，名第亞。有伐龍那，有密多羅。日神之著者有三：曰蘇利亞、指太陽。曰沙畏吹、指日能鼓舞生命動作之現象。曰普霜。指日能生育之現象，尤有關於畜牧。此外有烏沙斯女神，則爲曉神。而韋紐天者似亦原爲日神，指太陽行動之現象。在《黎俱吠陀》並非重要，而在印度教則爲首要三神之一。又有騎神二名阿什雯那。主救急難，爲天神之子，顯即希臘 Dioskouroi，爲 Zeus 之子，亦人之救星。而巴比倫諸國多有相似之神，證以 Boghaz Koi 之刻文，雅利安人在未四散遷移以前，即有此二神。至若氣象之神，有因陀羅，又有華塔及華由，皆風神也。有禄陀羅，此時亦非重要，在《梵書》經書，其威漸著。最後印度教尊奉梵與韋紐及濕婆三天。濕婆即禄陀羅所

演化也。又有麻若諸神常與因陀羅偕，戰勝斐多羅。地神則有阿耆尼，火神。有梵主，僧侶之神。而須摩亦屬之。

此外有陀什吹者，精於製造。因陀羅之杵，梵主之斧，諸天之飲器，均其所造。而人畜之在胎，亦經其工作。其女名沙郎紐。與微華斯結婚，而生閻摩與閻美，是爲人類之始祖。閻摩其義爲雙，故中譯佛經亦稱爲雙王。處於天之遠邊，説者有謂爲日中。死爲其道，二犬守之。人死則由此道至閻魔所居，見其先祖。閻魔常名爲王，而未明言爲神。且僅統治幸運之死者。懲罰罪惡之説，則後來所增益也。閻魔王梵文爲閻魔羅遮，故中譯有稱閻魔羅。

雅利安人邇時所奉之神祇魔鬼，名類繁多，不克備録。近世宗教學家謂神之崇拜皆自多元而趨於一元。太古之人，信精靈妖鬼之實有，於是驅役靈鬼之方繁興。其驅使之力寄於人者謂之巫覡，托於物者則如桃符。其於祭祀皆以其所持，求其所欲，實含商業性質。凡具此性質之歌曲多見於《阿闥婆吠陀》，是編雖晚出，而思想有較《黎俱吠陀》尤古。人之於神實立於對等或同等地位。顧鬼神即可用之害人，自亦可因之自害。由是而生恐懼，而生敬畏。人之於神漸不敢驅而須求，不事威逼，而用祈禱、祭祀、供獻用以悦神，俾神可還贈，滿足其所希求。然交換贈受之外，祭祀亦有懺悔洗罪之功用。蓋人民程度漸高，福善禍淫遂亦爲信仰之要素。《黎俱吠陀》之祀神，其根據不出此二功用。其時若因陀羅，好勇鬥狠，遊樂飲宴，其性質固不高於人類也。印度初民或震於熱帶之暴雷疾雨，且侵入印土，征服土著，端賴戰神，其威力因駕群神之上。然伐龍那司世界之秩序，亦爲雅利安人所最尊敬，印度太古吠陀宗教之性質於此亦可見矣。

吠陀詩人怵於宇宙之奇，而震於自然之象，亦有所歌詠。尊崇往往不覺過當。因陀羅位固最上，而伐龍那、阿耆尼亦常稱爲無上。伐龍那固爲大神，然亦言其遵從韋紐天。凡神於頌禱時常可推在第一位。此則雖尚非一神教，而究已離多神教之範圍。説者常號此爲尊一神教，謂爲多神教至一神教過渡之現象，但至《黎俱吠陀》晚期，一神之説漸興，而

且另闢一元哲學之途徑，多見第十卷，爲晚出之頌。玆當詳論之。

宗教根本既在篤信神之威權，遂趨於保守，而進化遲緩。其初當人民幼稚時代，神之性質自以人爲標準，故民衆尚鬥，而因陀羅之神尊，尊其殘暴也。民俗貪飲，而須摩之草神，神其能醉也。其後文化增進，民德漸高。然宗教以尚保守，神之性質，遂形卑下。此種現象，在《黎俱吠陀》中，已可索得形迹。如其卷十之一百十七篇，僅講勸人爲善，而毫未言及神，蓋似以神之德衰非可憑準也。卷十之一百三十一篇爲頌信神之歌，論者謂當時蓋信仰漸弱，作者有爲而言。如卷二之十二，即謂因陀羅神之存有否認之者。及至佛陀出世之時，對於吠陀宗教之懷疑者更多。神之墮落，其地位幾與人無殊。其後彌曼差學者，解説祭祀之有酬報，非由神力。數論頌釋力攻馬祠之妄。見《金七十論》卷上。而非神之説或稱無神 Atheism。不僅見於佛書，印度上古中古各派幾全有之。而早在《黎俱吠陀》末期，人民對於諸神之信仰既衰，而遂有一元宗教之趨向。論者謂埃及之一元趨勢，在合衆神爲一。猶太之一元宗教，始在驅他神於族外，繼在斥之爲烏有。而印度於此，則獨闢一徑，由哲理討論之漸興，玄想宇宙之起源，於是異計繁興，時時間。方空間。諸觀念，世主 Prajapati 大人 Purusha 諸神，吠陀詩人疊指之爲世界之原。蓋皆爲抽象觀念，非如吠陀大神悉自然界之現象，實爲哲理初步，而非舊日宗教之信仰也。此種變遷，顯著於初期《奥義書》中。《奥義書》者，旨在發明吠陀之哲理，而實則吠陀之宗教甚乏哲理之研討，諸書《奥義書》有多種。所言係思想之新潮。顧宇宙起源之玄想，在《黎俱吠陀》中已有綫索，其中雖無具體之宇宙構成學説，然其懷疑問難，已可測思想之所向。此諸詩作者，不信常人所奉諸神創造天地，而問日與夜孰先造出，世界爲何木意猶謂何種物質，何種木質。所造。類此疑難，散見頗多，而以十卷之一二一篇及一二九篇等至爲有名。其一二一篇曰：

（一）太古之初，金卵始起，生而無兩，萬物之主，
既定昊天，又安大地，吾人供養，此是何神？

(二)俾吾生命，加吾精力，明神衆生，咸必敬迪，
死喪長生，俱由蔭庇，吾應供養，此是何神?
(三)徒依己力，自作世王，凡有血氣，眠者醒者，
凡人與獸，彼永爲主，吾應供養，此是何神?
(四)神力莊嚴，現彼雪山，汪洋鉅海，與彼流淵，
巨腕遠揚，現此廣莫，吾應供養，此是何神?
(五)大地星神，孰奠麗之?天上諸天，孰維繫之?
茫茫寥廓，孰合離之?吾應供養，此是何神?
(六)兩軍(指天地)對峙，身心戰慄，均賴神力，視其意旨，
日出東方，照彼軀體，吾應供養，此是何神?
(七)汪洋巨水，彌滿大荒，蘊藏金卵，發生火光，
諸神精魄，於以從出，吾應供養，此是何神?
(八)依彼神力，照矚此水，蘊藏勢力(指金卵)，且奉犧牲(指火光)，
維此上天，諸天之天，吾應供養，此是何神?
(九)祈勿我毒，地之創者，明神正直，亦創上蒼，
並創諸水，明潔巨偉，吾應供養，此是何神?
(本篇共有十闋，第十闋顯爲後人竄入，故未譯)

懷疑思想之影響有三：夫人以有涯之生命，有限之能力，生無窮之欲望，受無盡之煩惱，於是不能不求解脱。印土出世之念最深，其所言所行，遂幾全以滅苦爲初因，解脱爲究竟。降及吠陀教衰，既神人救苦之信薄，遂智慧覺迷之事重。以此在希臘謂以求知而談哲理，在印度則以解決人生而先探真理。以此在西方宗教哲學析爲二科，在天竺則因理及教，依教説理。質言之實非宗教，非哲學。此其影響之大者一也。宇宙起源之説既興，而大梵一元之論漸定。大梵者非僅世之主宰，如耶教之上帝。亦爲世之本體。西方此類學説名泛神主義。其後吠檀多宗，以梵爲真如，世間爲假立。此外法是幻之説也。僧佉以梵爲自性，世間爲現象，

此轉變之說也。至若棄一元大梵，而立四大或五大。極微，如勝論順世，則積聚之說也。至若佛教大乘我法皆空，蘊界悉假，則精於體用之說也。是脱多神之束縛，亦且突過一神大梵説乃泛神論，非一神論。之藩籬矣。此影響之大者二也。吠陀諸神勢力既墜，而人神之關係亦有變遷，由崇拜祭祀進而究問本源。吠檀多合人我大梵爲一。僧佉立自性神我爲二。勝論於五大之外，别有神我。諸宗對舊日所祈祝之因陀羅、阿耆尼，均漠視之。此其影響之大者三也。

至若《黎俱吠陀》時代道德則以黎塔一義爲大本。黎塔者爲法爲秩序，充塞世界，神人之所遵守。此世界之規律若未施行於現在與人世，亦必須收效於將來之天上。顔夭跖壽，必可均衡。此實後來業報之説之濫觴也。黎塔爲道德之標準，實萬事之真諦。紛亂不得其平，反乎黎塔，則爲虚僞。守法規秩序，持久不捨，謂之善人。朝三暮四，毫無恒心者，則爲失德。道德之完者，既須親神，須祈禱行祭禮。復當和衆。慈善樂施爲美德。魔術咒語，姦淫賭博，均所痛斥。苦行之説，雖已發見，而百姓類甚享天然之美，喜世間之宏大。人生此世甚爲樂觀，少憂鬱厭世之想。世謂印度爲悲觀國家，據此則最早亦非如此也。

方雅利安人侵入印度，爲戰勝之民族，威力想必隆盛。居此世間，予取予求，當少障礙。厭世之想罕能發生。夫人既欣樂此生，自無企圖於來世。故於死後之若何，不甚注意。其所望者，壽命可經百年。第十卷之十八。身後暨地獄之説，則頌中言之而未詳。人之生命爲神所授與，死則軀殼歸於土。常人之魂恒附繫於坵墓間，而善人之魂還居天上，在日落之處，閻魔之所居，見其祖先，清淨受福。惟逢家祀，亦來受享。子孫之福利，亦常不能去懷。惡人則身體深沉土中，其鬼魂被棄置極暗深淵。至若地獄之嚴酷，輪迴之可畏，當時雅利安人似未夢及。

二　《阿闥婆吠陀》之教

《阿闥婆吠陀》，非古也，而其教則必甚古，且其思想有早於《黎俱

吠陀》者。全書間取《黎俱》歌頌，性質頗復雜，其天神亦淆亂，且進而信泛神論或萬有神教。又發現《黎俱》所未有之神及恐怖之地獄。讀其頌，幾全爲惡意善意之詛咒。用魔咒以求子嗣長生，以防毒物邪術厲疫惡蛇。而祭祀之重要，則置於神祇之上。《黎俱吠陀》雖亦用咒術，然以二者比較，其態度迥然不同。蓋《黎俱》多諸天，《阿闥婆》則多群魔；一多歌頌，一多詛咒；一取天然之象，如天日雷風等。一取無生之物。如木石等。《阿闥婆吠陀》雖有因陀羅、阿耆尼，然在《黎俱》則受畏敬且信其必降福田，在《阿闥婆》則恐怖而求不爲人害。徵諸世界宗教演進事實，多魔教在多神教之前。《阿闥婆》全書雖漸成於《梵書》時代，然必集泰古之所傳。説者曰《黎俱》爲雅利安人之宗教文學，《阿闥婆》傳土著民族之崇拜。雅利安僧侶婆羅門。以戰勝之威，先集其祖宗之歌詩，依次集爲三吠陀。及後不惟不能鏟除土人之文化，乃漸雜二種教化而成第四吠陀。此事雖史闕無可多證，然亦言之成理也。

第四吠陀原名《阿闥婆案吉利》。阿闥婆與案吉利爲火神名號之一。均火祠僧侶之名。其立爲吠陀，當在《奥義書》及佛教出世以後。蓋《阿含》只言三明，而《奥義書》中多仍用《阿闥婆案吉利》之名，《唱徒集奥義書》則稱爲《阿闥婆吠陀》。直到《摩奴法典》，猶沿用此名。火爲祭祀所必需，爲“家族之主人”。故《黎俱》詩人已常稱之爲神人之使者，送祭品於天上者。因祭品如油，如須摩，均投入火中。因陀羅、伐龍那均言爲即阿耆尼，諸神亦均即阿耆尼。徵諸佛典，火祀最多，可見在佛陀以前，火神之勢漸盛。《阿闥婆案吉利》遂立爲第四吠陀，而魔術亦幾奪上等宗教之席。佛典記載多可證此事。如《長阿含》卷十四有曰：

> 如餘沙門婆羅門，食他信施，行遮道二字係直譯，遮道係謂横行，横行指畜生，引申之爲卑鄙，故遮道法者謂卑鄙之法也。法。邪命自活，召喚鬼神，或復驅遣，種種厭禱無數方道，恐熱於人，能聚能散，能苦能樂。又能爲人安胎出衣，亦能咒人使作驢馬，亦能使人聾盲瘖瘂，現諸技術，叉手向日月，作諸苦行，以求利養。沙門瞿曇，無如

是事。

如餘沙門婆羅門，食他信施，行遮道法。邪命自活，或爲人咒病，或誦惡術，或誦善咒。(中略)沙門瞿曇，無如是事。

如餘沙門婆羅門，食他信施，行遮道法。邪命自活，或咒水火，或爲鬼咒，或誦剎利咒，或誦鳥咒，或枝節咒，或安宅符咒，或火燒鼠嚙，能爲解咒，或誦知生死書，或誦夢書，或相手面。(中略)沙門瞿曇，無如是事。

魔術之教起於上古。上古初民微弱，震於病死之可畏，精靈之難防，視宇宙幾全爲魔鬼所充塞。疾病死亡，暴風地震，均視爲不可知見之力所左右。驅避之方或爲咒語，或爲符草。咒語者以語言達其欲望，最平淡者在求患害之不至，或祈幸福之降臨。如欲國王之祚永，見十之十，十三。拜蛇之教其時最盛，故頌中避蛇之咒最多。如與敵爭鬥，或以祭祀求神相助，或以惡詛魔術中傷。符多用草木，恒向之詛，以資防護。至若懲婦之不貞，求女之相愛，疾病之治療，以至賭博之勝利，均爲咒術之所常及也。

《黎俱吠陀》信多神者也，然其晚出之頌則有一神一元之説。已如前説。《阿闥婆書》成於《梵書》以後，故主一神，而進爲泛神或萬有神教。一神者以一神爲主宰，而群神隸焉。萬有神者一切萬有，均是此神，此神爲宗教崇拜之目的且爲哲理之一元本質也。《阿闥婆》崇拜迦拉、時間。迦麻、愛情。斯坎巴。意爲依或可譯原質。斯坎巴最上，爲最高原理，亦爲世主，爲補樓沙，爲梵，包舉時空。此外可證《阿闥婆吠陀》雜有晚時之信仰者，約有數事。

一、在《黎俱吠陀》中祭祀爲悦神之具，而《阿闥婆》則視其地位高逾神祇，與《梵書》同。見後。

二、禄陀羅爲畜類之主，其後演爲印度教之濕婆天。濕婆一字，義爲吉祥，《黎俱》既未用爲禄陀羅之名號，且言禄陀羅殘毀畜類。

三、風此從古譯，非風雨之風。者，印度哲學説爲自然界生命之源。數

論、吠檀多均言五風，見後。此字始於第四吠陀。

四、《黎俱》諸神男女均有，而特重男神，《阿闥婆》則恰反是。其後印度教乃特重女性。印度教者多迷信，重咒語，歷史上二者當有密切之關聯也。

第二章　《梵書》及《奧義書》

婆羅門教根據《吠陀》，偏重祭祀，爲《梵書》之學説。約自三吠陀《黎俱》、《夜殊》、《娑摩》。之完成直至釋迦出世，爲其隆盛之時。婆羅門教雖重《吠陀》，然《娑摩》、《夜殊》，特重祭祀，故實最要。二者成於《黎俱》後，而在《梵書》之前。《梵書》者名《婆羅門那》，爲《吠陀》之解釋。其着眼之點有二：一在釋聖經與祭祀之關連，一在釋其中之象徵。祭祀之專家，非只一派，故三吠陀恒具多家解釋。如《黎俱》、《娑摩》各有二《婆羅門那》。而《夜殊》之《梵書》有三。《阿闥婆》因成立較晚，幾可謂無《梵書》。《梵書》之末類有《森林書》，謂深義密意須在森林寂静中傳授。《森林書》之中，載《奧義書》，則純爲推闡哲理之書。世所謂吠陀之終的 Vedanta。是也。

兹章所述爲《梵書》之婆羅門教及《奧義書》之哲理，時間約當西曆紀元前一千年至六百年，即自三吠陀之完成至釋迦牟尼出世之時也。

一　《梵書》之婆羅門教

自雅利安人侵入印土，被征服之土著流爲奴婢，不得參與吠陀教會，遂成爲第四階級。而在雅利安人中亦稍稍分爲三級。蓋上古民族，内賴鬼神之團結，故祭祀有專司；外須作戰以禦異族，故武士爲專職；其不司祭祀戰鬥者爲工農，器用財賦於是取給。以是有僧侶帝王平民之劃分，迹其始意，並非階級。蓋階級者，古譯種姓。重婚律。其義在保持血統之清潔，故婚嫁必限同級。然索諸佛典，雖稱譽種德婆羅門，謂其“七世以來父母真正不爲他人所輕毀”，又謂“顔貌端正得梵婆羅門。色猶言種姓

也。像。見《長阿含》卷十五)”。但種姓原義並非階級，其限制結婚，在乎種族，而不限於同級，且非婆羅門之各種族均可互婚。異種異色之結婚尤時有所聞。而所生之子，且可爲武士或僧侶。迨階級之制盛，僧侶始不得爲武士，帝王不得爲僧侶。然在《黎俱吠陀》，帝王可爲僧侶，牧童亦可爲戰士。即遲至佛時，婆羅門不必爲僧人，帝王種亦常作工匠，見於《本生經》中，並不必爲聞者所奇也。

當時階級之制雖不嚴，然爲僧侶者之權漸大。如《梵書》謂“天有二種，諸天是天，而精熟吠陀以教人之僧侶亦天也”，彼等習於祭神之歌曲儀禮，他人則須營生業，作戰争，無暇學驅使神鬼之術，而“聰慧婆羅門納諸天於其權力之下”矣。上所引二語均見《梵書》中。故僧侶之通人必“異學三部，謂三吠陀，即三明。諷誦通利。種種經書，解釋吠陀諸書。盡能分别。《世典》恐係記天象故事等之書。幽微，靡不綜練。又能善大人相法、占候吉凶、祭祀儀禮”。見《長阿含》十五。

吠陀之中《娑摩》、《夜殊》二者，側重祭祀。尤以《夜殊》爲婆羅門教之初期典籍，故釋此之《梵書》更爲詳備，最有名之《百道梵書》(Satapatha-brahmana)屬焉。凡諸《梵書》，類詳載禮儀，佐以譬喻，所言繁瑣，多無所謂。其中雖不乏奬勵道德，篤行敬禮，然終爲罕見。概言之，則勢力實在婆羅門，而不寄於諸天之手。威福實在祭祀，而非得之神人。故《梵書》有謂諸神不死，乃由力行祭祀苦行而得者，見《百道梵書》中。而人獸之得不死亦同賴祭祀。如四吠陀中言：“我昔飲須摩味，故成不死，得入光天識見諸天。”又於馬祠則有曰：“獸，汝父母及眷屬悉皆隨喜汝。汝今捨此身，必得生天上。”均見《金七十論》卷上，又參看《百論疏》卷五。祭祀之威權既若是之大，故舉行時須謹慎將事，一言一動及至發音之輕重，均有莫大之效果。稍亂其次第，則白晝必永爲長夜，或四時十二月均失其常。《梵書》詳叙禮儀之進行，布置之末節。蓋以此也。

祭祀出自魔術，用術驅鬼，必用咒語，祭祀求天，亦賴歌曲，故通吠陀者，戰勝一切。“智有三：《黎俱吠陀》、《夜殊吠陀》、《娑摩吠陀》是也。《黎俱》歌頌地也，《夜殊》空空界。也，《娑摩》天也。人以各吠陀

而戰勝地空天。”見《百道梵書》。《梵書》於祭事則謂之法，於祭理則謂之智。《百道梵書》中曰：“祭牛若東去，則祭者可得生善世；北去，則於人世聲名偉烈；西去，則多人民財谷；南去則死。”如是乃“智之道”也。其智之粗拙如此。歌頌爲祭祀之文，智論爲祭祀之理，二者乃互相爲用也。

祭祀之種類極繁，自帝王灌頂馬祠，帝王爲祭者，期甚長。蓋須放馬於野，任其所之，以卜當征服之地點何在。以至平民之火祠，甚簡陋。幾於無日無之。而人生之大事，禮節特重。據書傳所傳，祭祀爲數二十一，列爲三組，組各有三：一爲油乳等之供獻，二爲須摩之供獻，三爲犧牲之供獻。然祭祀之數，實不止此。其時期常延至一年以上，參與者亦常至千萬。印人之所以特重祭祀，蓋以爲天地之行，祭祀節目悉可與之相應。凡舉行正當之祭祀者，即可得自然界之威權。故祭者謂求福之人，擔任祭費，請僧人主持。故僧人不必即祭者。如發願言某人當死，則其人立亡。質言之，此項學理，與所謂同情魔術者相同。如結草人，載某名姓生日，詛之，某必殂。蓋草人與生人相表裏，亦猶祭祀與天下事理之相應也。因是有象徵主義，祭用茅草以象天地，歌曲音韻以象人類，犧牲神龕無一不有所指，而神廟之方向亦含重大之意義焉。

祭祀之指有三：一曰供養。蓋犧牲者，神賴以生。祖先之靈，亦需飲食。故油汁須摩投傾爓火。而《韋紐天傳》曰，用祭祀而諸天之生得養。此則最初人民之遺傳，人之視神相去不遠。二曰贖罪。祭者恒陳犧牲使代受過。如《梵書》有曰：“嗚呼！犧牲，起歸汝之肢體於火！汝爲諸天祖父人類及吾輩所作罪洗滌。所有罪惡吾人於夢中醒時有意無意所作，均汝爲洗淨。”三曰求福。人神授與，意本無殊易。故人恒持供獻於諸天之前而説誓言：“給我，我乃給汝。授我，我乃授汝。”見《百道梵書》。以其所供，求其所欲。所求愈大，所供愈豐。故婆羅門受巨額之金錢，牛羊犧牲，動以千百計。參見《長阿含·究羅檀頭經》。彼等受之，恬不爲怪，乃又從而爲之辭。或謂施僧可得大福，如謂凡人施僧以千牛者，得盡有天上諸物。《金七十論》曰：馬祠説言，殺盡六百獸，

少三不具足，不得生天爲戲指男女戲樂。等五事，其言亦同。或且歸諸神旨，言僧人受施，理所應然，則尤可鄙。如謂“祭祀之用有二，供獻諸天，給養諸僧。以供獻厭足諸天神，以給養厭足諸人神。二神均足，則祭者可以直生天上”。黄金尤爲彼輩所欣悦。蓋謂金有不死性，火神之種子也。亦見《梵書》。而《大毘婆沙》百十六引一類婆羅門之言，謂大地所有，本是梵王神力化作施諸婆羅門，今婆羅門勢力羸弱，刹帝利等侵奪受用。故婆羅門取受用時，是取己物，皆無盜罪。佛常斥婆羅門貪財，如《長阿含·五闍尼沙經》等。顧僧人所貪雖特多，而祭者所求償亦甚奢。驅病殺敵，及凡所欲而力不能達者，如生天不死，神通自在等，無不可得之於祭祀。合法之馬祠行之百次，則祭者可進位爲神，竟奪天帝釋之席也。

僧侶且可任意修改祭祀儀文，《梵書》各家之所以並出，婆羅門各族各派之分立門户有以致之。祭言 Yajnavalkya 大師，印土教史中之老宿，而爲祭禮之專家。食祭牛之事自古懸爲厲禁，而師則曰：至若我，如爲牛肩亦食之，其擅改禮法如此。其後維持風俗禮教，漸衍爲婆羅門之特權，而法典遂爲彼輩獨治之學，祭言大師蓋亦法律家之一。僧侶既挾此無上之威權，故蕩檢逾閑，無識鄙陋者，所在多有也。

婆羅門僧人以此恒爲有識者所鄙，如倮形迦葉聞佛“呵責一切諸祭祀法，駡諸苦行人以爲弊穢”。見《長阿含》第十六卷。傳聞雖過，然其貪鄙，史俱有徵。《三明經》出《長阿含》。亦曰：

> 三明謂三吠陀。婆羅門見日月遊行出没之處所，叉手供養，此一種祭祀。而不能説此道真正當得出要，至日月所常叉手供養恭敬，豈非虚妄耶？（中略）彼三明婆羅門爲五欲所染，愛著堅固，不見過失，不知出要。彼爲五欲之所繫縛，正使奉事日月水火，唱言扶接我去生梵天者，無有是處。（中略）譬如阿夷羅河，其水平岸，烏鳥得飲，有人欲度，不以手足身力，不因船栰，能得渡不？答曰不能。（佛曰）三明婆羅門亦復如是，不修沙門清淨梵行，更修餘道不清淨

行，欲求生梵天者，無有是處。（下略）

顧《梵書》中亦常講善行。第一語須誠實。阿耆尼火神。於諸天中爲發願之主，而言語亦列名天中，“一切均二分，絶無三分。或爲實，或爲不實。僅實爲上天，而不實爲人類”。第二戒淫。淫者觸犯伐龍那，司善惡，甚正直。當祭祀之時，祭者之妻必經僧人正式詰問，是否忠於其夫。蓋祭時不能容罪惡於胸。若先事懺誨自白，則罪可減。至於殺盜墮胎，均須嚴禁。而宗教之條律，尤須恪守。此雖多對祭者謂出資求福請婆羅門僧主祭者。而發，然婆羅門之德行須修，明者亦漸覺其重要。在《黎俱吠陀》如十之一三及十之八二。已斥僧人爲逢場作戲。《唱徒集奥義書》一之十二。竟斥之爲群狗。見附録。故不久有四努力之設，分爲梵行時期、在家時期、森林獨居時期、遍出或比丘時期，意在管束人生，謹嚴教訓。然佛之時代，婆羅門教之衰壞，實非虚構也。

以上所言，俱據《梵書》。《梵書》、《奥義書》，特爲上級人之學説，《奥義書》學説見下。通俗之信仰不必相同。徵諸往籍，當時平民特别迷信鬼神：（一）天堂地獄之説漸形復雜，其用意在懲惡勸善，言誠者生天上，作誑者入地獄，禍福年限亦各等差，視善惡之高下爲斷。（二）驅使魔鬼頗多方術：或種植樹木，鬼神所依以謀生活，或占相男女吉凶好醜，以求利養，或作種種厭禱，或誦種種邪咒，或知生死，或習醫方，或占天氣，或説國運，亦能咒人作驢馬，亦能使人聾盲瘖啞，或焚燒鼠嚙能爲人解。均見《梵網經》。（三）多數人民雖仍禮吠陀，而所尊之神漸異。求之佛典，其重要者爲大地之神，淨居天。山林之神，雪山神。舊日之神存於俗者甚少。因陀羅在古昔最大，乃轉爲帝釋，性質即異。而吉祥 Siri 女神，伊撒那 Isana 均漸見尊仰。後在印度教，吉祥爲韋紐天神妃，伊撒那則爲濕婆天。顧舊教之衰替不獨見群衆信仰，婆羅門中優秀，亦漸棄古多神教，而主泛神説，如《奥義書》所載是矣。群衆中不乏苦行及新學説，然此俟下論之。

二 《奥義書》之教理

《梵書》上承吠陀，敷陳禮儀，“法”之事也。《梵書》之末類有《森林書》，而《奥義書》之最早者即常爲《森林書》之一部。此二者均重理論，而《奥義書》尤深探哲理，則“智”之事也。智法互相爲用，徒行祭祀之法而不識其理，所求必不得。此雖《梵書》之言，而《奥義書》之於婆羅門教，乃爲教外别傳。《梵書》之智，實指奥義。而奥義書之智，則已進入哲學之域，必智者乃可知之。其道父僅可傳其子，師僅可選授優秀，中樞秘密應不著一字。《奥義書》之重要有名者，都十三種。其最初者成於佛陀出世以前。各書所載，或詩或文，或二者兼有。寓言、故事、神歌均編入篇中，各種《奥義書》多非一人手著，且其中亦採帝王階級言論。其言雖龐雜，而大義固有可尋者。

《黎俱吠陀》中晚出之詩章，《黎俱吠陀》集長時間歌曲而成。即有世界本質之疑問。降及《奥義書》而討論益亟，答案亦多。故印度各宗，如計水外道，《大林奥書》五之五。金卵外道，《唱徒集奥義書》三之十九。計時外道，《慈愛奥義書》六之十四。聲常外道，《唱徒集奥義書》一以下。自然外道，必然外道，偶然外道，《白騎奥義書》一之二。均於諸書中有迹可尋。而五大五風，所食食者諸説，亦散見各篇，而數論瑜伽及吠檀多之道均於是托始。綜其大略，則主張泛神，雖未嘗推之至極，未全立商羯羅如幻之説，而力持即我即梵，實爲後彌曼差吠檀多之别名。之祖。此下所引各據早期《奥義書》，其後期奥義去佛日遠也。

梵字原義爲頌，魔術咒語即曼荼羅。爲禮節，爲唱詩僧；其後引申爲禮節所得之魔力，人如作供獻，正歌曲，則有梵生。再引申而爲世界之精力，天地之運行，人類之生命，胥於是賴。故依神言之，梵爲最大，爲造物主；依天象言之，梵爲虚空，周遍一切；依人類言之，梵爲風，生命之本；風係舊譯，應譯生氣，指呼吸之氣，乃生命所托。依哲理言之，梵爲世界本質，一切事物均自是生，而日月水火等均可指爲梵。等而上之，梵

爲真如，義如虛空，不落言詮，須遮不表，是以有“不不”之説，謂梵出吾人有限知識以外，不如此，亦不如彼。故韋迦陵問梵於白伐，白伐應之曰：“趣學梵，吾友。”即復默然。及再問三問，乃答曰：“余實詔汝而汝不悟。默然即此神我也。”見商羯羅注《吠檀多經》三卷二之十七。

所謂神我者，謂阿提茫(Atman)。《奥義書》之大義，可以一言以蔽之，即梵即我是也。此爲密意，昏昏者難知，參看附録《由誰奥義書》第三節以下。而知之者，即可解脱。如大毘婆沙卷二百引明論説曰：

> 有我士夫，其量廣大，邊際難測，光色如日，諸冥暗者，雖住其前，而不能見。要知此我，方能越度生老病死，異此更無越度理趣。(參看《埋帝利奥義書》第六以下)

在《黎俱吠陀》，“阿提茫”或指世界之原質，或指個人之生命。而在《奥義書》中，“阿提茫”多指自我。“自我者，乃人類固定不變之本質，永住妙樂，如無夢眠，雖彼實無知而實知之。但彼所不知平常之知。何以故。蓋以其不滅，平常之知有生滅。而知者之知無已時。”見《大林奥義書》第四編三之三十。寂然不動是謂無知，獨爲知者則是有知，一切知作非即彼體而從彼生，彼爲能見而不被見，彼爲能聽而非所聽，彼爲能思而非所思，故爲獨存之主體，絶對之主觀，是之謂人之實質。

人之實質無以異於世界之精神，此意在《黎俱吠陀》已見端倪。其第十之九十，比世界爲“補盧沙”，舊譯丈夫，又譯神我。日出於目，月出於心，因陀羅及阿耆尼火神。出於口，伐由風神。出於呼吸，空氣出於鼻端，天出其首，地出其足。類此言論，屢見《奥義書》，《唱徒集奥義書》三之十八，《大林奥義書》一之二。而梵爲内宰 Antaryamin，謂一切外界受其宰御。尤似個人神我，自我以外無他物。語見《大林奥義書》四篇三之三十。梵即我，我即梵，此之謂奥義，深密不可言説。至於現象世界山河大地是真是幻，則《奥義書》諸哲未深加推求。如幻之説，雖現端倪，而多認梵我實有，不言世間爲非實，此則未免矛盾也。

綜上所言，大義有二：(一)梵與我均爲世界之原質；(二)梵即我，我即梵。因其均爲原質，故包舉一切，無内無外，無生無死，不可見聞，不可探索。昔烏德拉克既使其子施偉塔克圖學諸吠陀，進而詔以梵之密義，兹節譯之如下：《唱徒集奥義書》六之八。

吾兒："此諸河流通，東者嚮日出，西者嚮日入，自此海達於彼海，而仍僅流爲海，彼等亦莫辨孰爲此河，孰爲彼河。"

吾兒："人世恰亦如是。一切衆生雖同出一生，而不自知其爲一。彼神秘之原體，世界以之爲精魂。彼乃真實，彼乃自我，彼是汝。"

又曰：

傍將死之人，諸親畢集，各問曰："汝識我歟？汝識我歟？"當其語未没入心，心未没入於命，命未没入火，火未没入最高精神，彼有知識；即而其語没入心，心没入命，命没入火，火没入最高精神，然後不知。彼神秘之原體，世界以之爲精魂。彼乃真實，彼乃自我，彼是汝。

又：

其父曰："置此鹽於水中，明晨其來見我。"其子奉行。父謂之曰："趣取置於之水中鹽。"子覓之不得，固已全化矣。父曰："於水面嘗之若何？"子曰："鹽。"父曰："於中間嘗之，若何？"子曰："鹽。"父曰："於水底嘗之，若何？"子曰："鹽。"父曰："棄之，再來謁我。"子行之，然鹽仍在。

父乃曰：於此身中，"汝亦不能覓見實質，但彼固亦存在。彼神秘之原體，世界以之爲精魂，彼乃真實，彼乃自我，彼是汝"。

此中“彼”指“大梵”，“汝”指“自我”。“彼是汝”一語，謂梵我本來爲一。是此後吠檀多宗極有名之格言。下引一段，亦甚有名，爲哲人商諦禮所説：《唱徒集奥義書》三之十四。

> 全世誠爲梵，凡靈魂淨寂者趣尊禮之，趣以之爲其所欲知。人誠爲智所成，故當其逝去即變爲智，因爲其在世所有也，是以彼趣精進向智。其質爲神，其身爲生，其形爲光，其意爲實，真實不妄。其體爲無限。全能全智全嗅全味者，包含天地默然不亂者，彼乃吾之精神，處於吾心，小於米粒，或麥，或芥子，小於草子，或竟小於草子之空皮；此吾心中之精神，大於地，大於天，大於神區，大於萬有世界。全能全智全嗅全味者，包含天地默爾不亂者。彼乃吾之精神，彼乃梵。當餘逝去，應彼是達，知此者誠無復疑慮。商諦禮之言若此，商諦禮之言若此。

梵我合一之説，爲《奥義書》之主旨，世間如幻之説，乃商羯羅所後加。《奥義書》大半近於吠檀多，然其内容縟雜，故他宗要旨亦間可得，最著者爲數論瑜伽之説。蓋吠檀多合梵我爲一，而數論瑜伽則顯分爲二。自性與神我。雖其説多見於後期諸書中，而初期書，如《唱徒集》六之四，《迦塔奥義書》四之七。迹亦可得。佛陀出世時之已有數論，亦可徵之佛典，如《佛所行贊》第十二品等。而推學理之進化，當時應有此説。特數論之成熟則恐時仍稍後，事理繁複，兹不詳探。

進而言《奥義書》之解脱道。輪迴之説，《黎俱吠陀》已有萌芽，至此時而益顯。因有無常之懼，而愈有出世之想。大梵是常，故人我須没其中，合而爲一。天上是常，故人須離世間不返。其解脱之道，主在智慧。祭祀乃“法”之道，《奥義書》則重“智”之道。人能知天地之秘，斯可獨存，能知梵之奥義，斯即爲梵。業報之起，悉由無明，故若有智，業力可斷。印度各宗均以智滅苦，佛家智慧亦最尊。其所謂智慧非爲平常知識，乃徹底之覺悟，而得之禪定者。得者於此絶對信仰，成爲第二天性。

美人髑髏，富貴朝露，凡庸識之，僅爲格言，聖哲通之，見諸事實，非僅知之也。且我即慧智，慧智即我，因我爲清静智慧，故了無所限，不死不生，竟合大梵。《迦塔奥義書》一至三。述一婆羅門往謁閻魔，不受世界一切快樂，而欲求生死之秘密。智慧之見重，於此可見一斑。是亦印度哲學特性之一也。

附録

《黎俱吠陀集》選譯

第一卷　第一篇　頌火神(阿耆尼)

我尊火神，家祭專司。凡有祠祀，彼神時施。招神祇者，諸寶廣輪。阿耆尼神，前之諸仙，後之諸聖，俱彼是尊。其載諸天，俾使來兹。因阿耆尼，人得其財。日復一日，人其興發。聲名借甚，有雄産生。噫阿耆尼，祠祀供獻，來自四方，汝悉包藏。即此祠獻，歸百神享。維彼火神，招神祇者。智慧真實，至極威名。維彼神來，與諸神偕。噫汝火神，於祀祭者。何善功德，汝將行施。若何徵實，意案吉利。噫汝火神，汝燭暗者。日復一日，吾人深思。對汝火神，均來頂禮。對汝火神，祭祀之王。天地運行，汝是持護。揚輝光大，在汝之居。因是敬禮，噫阿耆尼。若父於子，其吾親近。爲民幸福，其相安處。

第六卷　第五十四篇

普霜導我，其以智者。彼能迅速，明示訓誨。彼將相告："彼即在此。"吾人願行，與普霜偕。教我直達，何家何厩。並將相告："凡此即是。"普霜之輪，其毋毁壞。其車之轅，其毋脱落。且其輪緣，亦毋動摇。爰以供獻，諳敬神者。普霜於彼，必不相忘。彼其首先，聚有資財。維汝普霜，其視我牛。維彼普霜，其保我馬。維彼普霜，爲我得財。噫神普霜，其隨護牛。牛屬祭人，人獻須摩。其亦護我，我等贊汝。毋使失踪，毋失傷毁，毋使墮阱，破彼肢軀。其以完牛，無毁無傷。維彼普霜，其耳聰明。謹慎監守，永保其産。支配財賦，吾人望

仰。維汝普霜，其毋我傷。凡我諸人，汝命是行。吾人在此，贊汝頌汝。維彼普霜，申彼左掌。迴護吾人，覆蓋極廣。彼其驅歸，我所失亡。

《奥義書》選譯

《"由誰"奥義書》

第一節

一　由誰促進，飛越遠出之心靈？由誰令行，逸出最初之氣息？由誰促進，此諸語言始經人道？眼乎耳乎何神令行？

二　他乃耳官之耳，心官之心，語言之聲，氣息之氣，視官之目——經此解脱，智者當此世時，遂得不死。

三　彼處目不見，語不達，心亦不至。吾人不知，吾人不識，應如何解説他。實則渠出已知之外，且直超乎不知。此上吾人聞自先聖，其解説他與吾人若此。

四　非語言之能言，而語言因之而言——此真爲梵，非如人之所拜禮者。

五　非心之所思，而心之所以思——此真爲梵，非如人之所拜禮者。

六　非目之所見，而目因之以見——此真爲梵，非如人之所拜禮者。

七　非耳之所聞，而耳因之以聞——此真爲梵，非如人之所拜禮者。

八　非氣息之所呼吸，而實氣息之所以通——此真爲梵，非如人之所拜禮者。

第二節

九　（師曰）：

若汝思及"我熟知"僅甚微汝之知。——梵之色相乎？——於此何者爲汝自己？於此何者在諸天中？——故汝思自以爲知者，正汝之所應審

思者也。

一〇　(弟子答)：

我未思及"余熟知"，但我不知"余不知"。凡吾人中知他者是知他者，但不知"余不知"。

一一　(師曰)：

凡不思他者，他乃爲其所思。凡思他者，實不知他。凡識他者，他乃不爲其所識。凡不識他者，是真識他。

一二　因一覺悟而知時，他則爲所思，而人之所得誠爲不死。因神我而得威力，因智力而得不死。

一三　若已知他，則有真實；若未知他，敗壞大矣。因識他於萬物之中，智者當離此世時即成不死。

第三節

一四　令梵爲諸天而戰勝，於彼梵之戰勝，諸神歡躍。彼等作如是觀："此吾輩之戰勝，此吾輩之偉烈。"

一五　他識彼等此意，遂現示於彼等前。彼等不識"此精神爲誰何？"

一六　彼等告阿耆尼：火神。"全知者——趣認識此——此精神爲誰何？"答曰："如是。"

一七　彼趣向之，而他語之曰："汝爲誰？"曰："余誠爲阿耆尼，余誠爲全知者。"

一八　"若汝輩者，有何神力？"

"余可燃在大地上一切諸物。"

一九　他置一草於彼前曰："燒此。"彼以全速趨向之。彼不能燒，因是彼竟返曰："余未能認識此——此精神爲誰何？"

二〇　復次彼等到告伐由：風神。"伐由——趣認識此——此精神爲誰何？"答曰："如是。"

二一　彼趨向之，而他語之曰："汝爲誰？"曰："余誠爲伐由，余誠爲麻塔利桑。"

二二　“若汝輩者，有何神力？”
“余可驅去大地上一切諸物。”

二三　他置一草於彼前曰：“去此。”彼以全速趨向之。彼不能去，因是彼竟返曰：“余未能認識此——此精神爲誰何？”

二四　復次彼等到告陀羅曰：“麻加王！趣認識此——此精神爲誰何？”答曰：“如是。”彼趨向之，他即避彼隱去。

二五　即在此地，彼遇一甚美婦人，名爲烏磨，雪山之女，彼謂女曰：“此精神爲誰？”

第四節

二六　女曰：“梵也。於梵之戰勝，汝輩歡躍。”於是彼遂能知“他爲梵”。

二七　故此諸天，即阿耆尼，伐由與因陀羅位他天之上，因其最近他也，因彼等及彼謂因陀羅。先知“他爲梵”也。

二八　故因陀羅遂在其他諸天之上，因其最接近他也，因其先知“他爲梵”也。

二九　關於他有此指示——電光瞥現，使人瞬目，呼曰呀——此呀指天事。

三〇　至若指人事——凡經過吾心者，因之人屢憶不忘——此義“即他也”。

三一　彼名塔得他伐那欲望。，因他爲欲望，他應受崇祀。如有人若是識他者，衆生歸依之。

三二　“尊者告我以奧義。”
“奧義已宣示汝矣，吾輩實已告汝梵之奧義。”

三三　苦行、節欲，勤作爲其基，吠陀爲其肢，真實爲其宅。

三四　人之若是知之奧義。者，驅去苦惱。在最勝不死之天界，彼能建立——噫！彼能建立。

《唱徒集奥義書》

(一之十二)

復次爲諸犬之歌唱——

巴克大必亞——即格拉伐馬推亞——出學吠陀。

一白犬現於其前。圍遶此犬，他犬集焉。言曰："尊者趣以歌曲爲我輩求食，吾等誠飢餓。"彼乃詔犬等："明晨汝等其即會我於此地。"於是巴克大必亞——即格拉伐馬推亞——守候視之，乃竟如僧人然。當彼等將唱巴須博瓦麻頌時，携手前進，故彼等亦如是前進，次彼等皆坐，而作第一次之發聲。

彼等歌曰："唵！吾輩趣食。唵！吾輩趣飲。唵！神伐龍那與世主及沙畏吹，其以食至——噫！食神其以食至此——嗚呼！其以食至此——唵！"

第三章　釋迦同時諸外道

釋迦牟尼出世之時大概在《奥義書》之末期，其時異説並出。婆羅門人宗祀吠陀，然上焉者則奥義書談哲理，引起僧佉諸論；下焉者則崇魔術，演爲密咒之教。至若非吠陀之嫡派，則尤繁興，佛教與耆那教是矣。其大師之有名者，尤指不勝屈。如祭言、如商諦禮、如施偉塔克圖，則見於《奥義書》，如六師、如調達，則見於佛典；均爲一時所重，彼時印土之學術驟昌，究其因緣，約有四焉：

蓋印度雅利安人奠居已久，民力增漲，智識漸高。禮樂文化，待年遂興。而其時貿易交通，見聞較廣。公衆辯難，流爲風尚。或挾金以求議論，或行之大祭場中，或争執不决，至築屋以居，俾可長久討究。即帝王亦奬勵甚殷。見《本生經・離欲品》等，而如巴利文《那先比丘經》有智者王者議論之説，智者以理屈，王者以力服，彌蘭王則慨然取智者議論之法。而持學説者往往足無定居，與求道者以無上方便。故教化普及，不易爲婆羅門所專持，如佛陀尼犍子均出帝王階級。《奥義書》中，婆羅門亦常低首承教於刹帝利種，當時普通民智之高，實新説盛起之原因一也。民智既高，吠陀諸神，以常留野蠻遺風，而失人民之仰望，是以建立梵天，黜多神教，而起萬有一神之觀念，晚期之《黎俱吠陀》及《阿闥婆》。甚至謂祭祀自可得福，福非神授，《梵書》。而於神之有無，亦三復致疑，信仰求福之念大消，而多由智慧以求解脱，原因二也。吠陀之世，重在祈福，故祭師權力特大，經時既久，僧侣濫行威權，神殿成貿易之場，祠祀作謀生之術婆羅門教。，縱欲亂紀，識者憂之。乃有努力 Asrama。之設，苦行之教，其意無非在嚴定清規，禁私欲，原因三也。有鬼之論，始於《黎俱》時代之前。自玄想漸多，益考慮死後真我之究竟，而自輪迴説興，無常之懼驟盛。人生戚戚富貴，汲汲名利，奄忽物化，以何爲寶？况宗教重不死，而印人尤喜

寂静常在。然事與望違，如佛告比丘："世間無常，無有牢固，皆當離散，無常在者。心識所行，但爲自欺，恩愛合會，其誰得久？天地須彌，尚有崩壞。況於人物，而欲長存？"録東晉譯《般泥洹經》。煩惱生死，悉爲業果。無常之苦，根據輪迴。所以大變《黎俱》樂生之風，持悲觀之説，異計群興，均以盡業緣、出輪迴爲鵠的，原因四也。

婆羅門教承吠陀之餘緒，保守祭祀之法。奥義重學理研究，新創解脱之智。智之道雖已多門，如吠檀多及數論之先河等。其實當時發願出世，廣立智論者，婆羅門正統外尚大有人在。希臘有梅迦斯屯尼者，以西曆紀元前三百零二年受命使月護王庭，歸而著一書，内謂當時印土宗師，顯分二派：一爲婆羅門，一爲沙門。其所謂沙門，類重苦行，敝衣乞食。有執巫醫占卜之術者，大不似指佛陀信徒。惟據巴利最早經典，常以婆羅門沙門並稱，而未明言沙門爲釋氏所有之專名。則沙門者，似爲當時不屬於婆羅門正統者共有之名號，其行爲如林住，如巫占，雖不必有異於婆羅門僧人，然究不屬於吠陀之宗緒。計此時最有名非婆羅門之學統，爲佛教及耆那教。依今考證，婆羅門教或較盛於西方，其東則婆羅門之化較衰，而爲佛教耆那發展之域。當是時也，非婆羅門教哲人之知名者爲六師、《長阿含》載阿闍世王曾就六師問沙門果，則六師應均爲沙門。爲阿羅邏迦藍、爲鬱陀迦摩羅子，佛嘗問道於二人，據《中阿含·羅摩經》，二師各爲沙門團體之領袖。闍馬力爲尼犍子之婿，叛其岳父之耆那教而別立團體。及叛佛之調達即提婆達多，義爲天授。叛佛另立團體，至晉猶有存者，見《佛國記》。等。至於釋迦牟尼則諸哲中之特立者也。當時貴族出家求道，世人見之，不但不以爲怪，且有尊禮之者。如《中阿含·箭毛經》所述。出家者夥，其中不無借行乞以謀自活，軼出常軌者，如末伽黎拘舍羅爲六師之一，即邪命外道之首也。居舍衛城，館於陶人婦家，持一杖乞食，故得末伽梨名。行諸種奇異苦行，至謂淫樂無害，精進無功。其初本師尼犍子，後以壞戒離去。耆那教人亦斥爲婦女之奴隸，詭作奇説，動世人，以謀生活。故時人謂之邪命外道。由是等事，而各宗首領常聚衆設戒，爲有組織之教會。梵曰僧伽，拘舍羅反對此項團結，與尼犍子徒辯論，斥其師聚黨。可知僧伽之制，非當

時出家者之常規。其時教律最嚴者，爲耆那教。

求道既成風尚，於是宗計繁興，散見典籍如佛教書及耆那教書。者不少。整理發明，談佛教史者，應詳搜討。

一、凡沙門婆羅門，廣博多聞，聰明智慧，常樂閒静，機辯精微，乃爲世所尊重。見《長阿含》卷十四。以是辯論之律漸興，而離支難墮負之語隨出。見《雜阿含》四八。有散惡邪毘羅梨子者，六師之一也，每於一事全無定見，如人捕鱔，不可捉摸：見巴利文本《沙門果經》。

> 若汝問我，是否有他世，如我思其爲有，我當如此説，但我不如此説。並且我不思其如此或如彼，且我不思其爲不然。且我不非之。且我不説無有，或非無有他世。而若汝問我是否有化生……是否善行惡行有結果……是否如來死後有生……對於此各問我均如上答之。

同時謂此事實，此事異，此事不異，此事非異，此在六十二見有四見。以下所陳六十二見俱依《長阿含》文。耆那教尼犍子。斥爲不知主義，Ajnanavada。而立或然主義。Syadvada（見下）。其邪命外道之拘舍羅，亦立三句，謂同一事可是，可非是，可亦是亦非是。凡此者蓋均辯論術之方式也。

二、世間諸論尤爲繁興。

甲、有謂世間常，六十二見之四。或謂世間半常半無常。六十二見之四。言常住者，謂一切世界均是不變；言或常或不常者，如欲界變化而梵天常住云。

> 彼大梵者能自造作，無造彼者，盡知諸義，典千世界，於中自在，最爲尊貴，能爲變化，微妙第一，爲衆生父，常住不變，而彼梵化造我等，我等無常變易，不得久住（此段似《奥義書》，尊大梵爲世主等思想）。

乙、論世間有限無限。《有邊無邊》六十二見之四。

丙、論世間變化之原因。傳説有三種：《中阿含·十三度經》。(一)宿作因論，謂一切世事皆由前定。如邪命外道拘舍羅，謂業報極强，無道解脱，一切運行均係必然，故其語阿闍世王曰："大王！無力無精進人，無力無方便，無因無緣衆生染著，無因無緣衆生清淨，一切衆生有命之類皆悉無力，不得自在，無有怨仇，定在數中。"中文《長阿含》文，且謂此段係謂迦旃延語，惟證以巴利文及《尼犍子經》，此係拘舍羅語。今從之。此所謂數，命運之謂。(二)尊祐論，崇自在天，一切運行均依神意，婆羅門書中散見此説。(三)無因無緣論，六十二見有二見。謂世事皆出偶然，如推此説無果報，而似富蘭迦葉六師之一。之學。如言：

> 大王！人若自作，或教人作；人若殘傷，人若罰，或教人罰；人若生苦害，或教人苦害；人若自悲傷，或使人悲傷；人若殺害衆生，取非所與，擅入人居，結伴掠財、强盗、路劫，或作淫亂，或打誑語，關於此諸人無有罪惡，若用鐵輪，刃利如剃刀，臠割世上衆生，以爲肉聚，此無罪惡果報，亦無罪惡之增加。人若於恒河南岸擊殺，或教人殘傷，若欺壓，若使人欺壓，此無罪惡果報，亦無罪惡之增加。人若於恒河北岸施與，或使人施與，作祀獻，或使作祀獻，此無功德果報，亦無德之增加。(巴利文《沙門果經》)

此乃無因外道，似開順世外道自然因説之先河。上言尊祐無因二論亦見《長阿含》卷十七《布吒婆羅經》。此外亦有以世界事物變化之因歸之神我者。由命神我也，猶言靈魂。有想生，由命有想滅，亦出上經。此則神我爲因之説也。此亦見於《白騎奥義書》，而上述第一説亦係該《奥義書》中所言之必然外道，第三説即彼書之或然外道。

三、爲自我或靈魂之研究。

甲、《耆那教經》言最著名之邪道有四：一爲不知主義；已見前。一爲戒律主義；專崇戒律。一爲有作主義，謂我實有，且能作能受；一爲無作主義，謂我非有，不能作，不能受。謂我非有，佛亦持之。而耆那教經

典另舉有二説：第一説持我與身一。下自足底，上至發端，居於皮内爲生命，即是自我。自我有生，當此身死，彼即不生。彼之時限與身軀同，命偕身盡。他人負之付諸烈火，當彼已爲火燒，所存者黑如鴿之骨，而四負擔者携其架床復歸村中，故別於身之我實無，實不存在。説曰：

趣殺，趣掘，趣屠燒，趣烹切破壞，生命盡於是，此外無世界。

第二説亦蔑視道德，賣人傷生，在所不禁。惟言身乃地水火風空聚成，五大散滅，生命亦盡，此等説頗似阿夷多翅舍欽婆羅六師之一，見《長阿含》卷十八。之言：

受四大人取命終者，地大還歸地，水還歸水，火還歸火，風還歸風，皆悉敗壞，諸根歸空。若人死時床舁舉身置於冢間，火燒其骨如鴿色，或變爲灰土，若愚若智，取命終者，皆悉壞敗，爲斷滅法。

凡此宗派，順世外道之先河，順世後有二派：一説身與我一，一説身與我異，惟均謂四大有滅我亦隨死。斷見六十二見有七見。之極則也。

此外亦有持我與身異者，如耆那教立命句義，命者靈魂，與物質對立。而大師中之迦旃延謂身乃由七積聚而成，命亦爲其中之一。其言曰：

大王！下説七類非所作，亦非使所作，非創生，亦非使創生，乃是無生，安住如山，堅立如柱(伊師迦)不動，無有轉變，互不相觸，無補於樂，或苦或若樂。何等爲七？謂地水火風苦樂及命爲七。此七類非所作，非創生，亦非使創生，乃是無生，安住如山，堅立如柱(伊師迦)不動，無有轉變，互不相觸，無補於樂，或苦或樂，或無教殺人者，亦無殺人者，聽者或説者，知者或釋者，設有人以利刀斫士夫首爲二。無人因此害世間生命，盡利刀不過遊轉於七類

中間耳。(巴利文《沙門果經》)

乙、何爲我之本體，亦當時聚訟之點，要不外即蘊離蘊二大綱。如布吒婆樓見《長阿含》十七。與佛爭辯何等是我，而陳多説：(一)謂色身四大、六入、父母生育乳哺長成，衣服莊嚴無常磨滅法，此等色身是我。(二)謂欲界天是我。(三)謂空處是我，乃至説識處不用處有想無想處無色天是我。而六十二見有謂我是有想之十六見、謂我是有色有想乃至我是無量想等。無想之八見、我是有色無想至我是非有邊無邊無想。非想非非想之八見，自有色非有非無想至非有非無邊非有非無想。雖不必持諸見者均有其人，邪命外道言我爲有想有色，尼犍子言我爲有想而無色。而當時控索自我之原質可知其亟也。

四、各宗雖俱信輪迴之説，而其解釋各異。

甲、輪迴之期限。有謂無盡，得智慧，作苦行，可使中斷，尼犍子及佛説是矣；有謂身與我是一，故身死我滅，輪迴既無，期限更可不論，阿夷多六師之一。等是矣；有謂輪迴甚久，如邪命外道説。業須待其自然成熟，絶不能以智慧苦行斷滅，輪迴之期爲八百四十萬大劫，每一大劫爲三十萬沙拉，而每一沙拉之計法如下：

恒河長五百由旬，寬半由旬，深五十陀那，今有十三萬七千一百五十七恒河，而令移去其中之沙，每百年一粒，直至沙盡時則爲一沙拉。每由旬約當四英里半，每陀那約當六英尺。

乙、輪迴之程徑。《奥義書》有謂善人死後循祖先之道，以至月宫享福受樂，至其善業盡，後生人間。惡人反之，須入地獄受苦。而得大梵上智者，解脱輪迴，不生不死，是曰天之道。而沙門婆羅門亦設天堂地獄之説，其神話之復雜，即覽佛典所載，亦當驚印土此類信仰之完備也。

丙、輪迴之身。如尼犍子謂輪迴爲有色物，業報是矣。如《奥義書》則輪迴者爲無色物，因彼執我是無色也。使數論爲佛時學説，則謂神我

無縛無脱，輪迴别有細身。佛教既主無我，故無實物輪迴，不墮斷見，實深微妙也。

五、請言解脱。解脱之説，種類繁多，各宗互異。或謂及時行樂，五欲自恣，此是我得現在涅槃。此六師阿夷多等之説，而後時之順世外道也；或謂去欲惡不善法有覺有觀離生喜樂觀入初禪，即是解脱。或謂滅覺滅觀内主，一心無覺無觀定生喜樂謂入二禪，即是解脱。除念捨喜住樂護念一身自知身樂謂入三禪，即是解脱。或樂滅苦滅先除優苦不苦不樂護念清淨謂入四禪，即是解脱。上六十二見中之現在涅槃四見。文悉依《長阿含》。或修無有處定，即是涅槃，則阿羅邏之説也。或修非想非非想定即是解脱，則鬱陀迦之説也。當時或依瑜伽解脱成爲風尚，佛重智慧亦主治心。《大林奥義書》四之四。曰：如人知神我而悟我即彼，指神我即大梵。尚有何欲愛令彼囿於身。此即詮瑜伽義。瑜伽義在相應，明梵即我之秘可得自瑜伽也。夫離欲瑜伽義亦作相離。静寂，專在治心。瑜伽之學也。毁形殘生者在治身，苦行之説也。自其上者言之，則治身即可治心，瑜伽即苦行之一。等而下之，則苦行偏於外儀，乃戒之事，爲禪之外行。瑜伽精於内觀，乃定之事，乃智之基本。苦行者去欲受戒，其事已足，而沙門婆羅門乃有競騖新奇，意在駭俗，食也信施以謀生活者。邪命外道其最著者也。如佛典云：

> 常執鬚髮。或舉手立，不在床坐，或復蹲坐，以之爲業。或復坐卧於荆棘之上，或邊椽坐卧，或坐卧灰上。或牛屎塗地，於其中坐卧。或翹一足，隨日而轉。盛夏之日，五熱炙身。或食菜，或食稗子，或食舍樓枷，或食糟，或食油滓，或食牛糞。或日事三火，或於冬節凍冰襯體。有如是等無量苦身法。出《雜阿含》。

佛經又曰：

> 離服倮形，以手自障蔽。不受夜食，不受杇食，不受兩臂中間

食，不受兩刀中間食，不受兩杅中間食，不受共食家食，不受懷妊家食。狗在中前不食其食。不受有蠅家食，不受請食，他言先識則不受其食。不食魚，不食肉，不飲酒，不兩器食。一餐一咽，至七餐止。受人益食不過七益。或一日一食，或二日、三日、四日、五日、六日、七日一食。上段證之巴利文《中阿含》三六，似邪命外道行。或復食果，或復食莠，或食飯汁，或食麻米，或食穄稻，或食牛糞，或食鹿糞，或食樹根枝葉花實，或食自落果。或被衣，或被莎衣，或衣樹衣，或草苫身，或衣鹿衣。或留髮，或被毛編，或著冢間衣。或有常舉手者。或不坐床席，或常蹲者。或有剃髮留髭鬚者。或有卧荆棘上者，或有卧果蓏上者，或有裸形卧牛糞上者。或一日三浴，或一夜三浴，以無數苦，苦役此身。

是皆釋迦之所不許。蓋“彼戒不具足，見不具足。不能勤修，亦不廣普”。上均見《長阿含》卷十六。欺世盜名之徒也。

智慧解脱，各宗多尚之。吠陀時代，解脱之方，不在智而在法，法者祭祀。然自吠陀神衰，婆羅門哲人側重奥義，知秘旨者乃得解脱。故其後正統六論(吠檀多、彌曼差、數論、瑜伽、勝論、正理論)莫不以智慧爲主。沙門外道辯論反復，各立異説。即瑜伽修行莫不目的在得真諦。而佛家驅斥邪見，重一切智，得最正覺乃得成佛。西方哲學多因知識以求知識，因真理以求真理。Knowledge for Knowledge’s Sake。印度人士，則以智慧覺迷妄，因解脱而求智慧，故印度之哲學，均宗教也。

解脱者，出輪迴超生死之謂。無論以苦行燒除，苦行字義爲燒。或以智慧獨存，要在停止業力，使之無用不生。然邪命外道則唱自然解脱之説，謂命運前定，業力極强，中途不可使止，作善作惡均無效用。拘舍羅曰：

大王，無因無緣，令有情雜染。非因非緣而有情雜染。無因無緣，令有情清淨。非因非緣而有情清淨。無有自作，無他人作，無

人可作。無力，無精進，無人力，無人勢。一切有情，一切衆生，一切活者，一切命者，無權，無力，無精進。定合其自有性，而變於六勝生，受諸苦樂。有十四億六萬六百生門，有五百種業，五業，三業，一業，半業。六十二行迹，六十二中劫，六勝生類，八大土地，四千九百種活命，四千九百種出家，四千九百種龍家，二千種根，三千地獄，三十六塵界，七有想藏，七離繫藏，七天，七人，七畢舍遮，七池，七波秋他，七百小波秋他，七險，七百小險，七夢，七百小夢——於如是處，經八百四十萬大劫、若愚若智，往來流轉，乃决定作苦邊際。此中不“可作此言”曰：以戒以行以苦行以淨住，我將使業未熟者熟，已熟者觸已却便變吐，以如是斛量苦樂，於輪迴中，不可變换，無可增減，無可多少。如擲縷丸，縷盡便住，如是若愚若智，流轉輪迴，乃能作苦盡邊際。譯巴利文《沙門果經》。

邪命外道與順世外道，六師中富蘭迦葉及阿夷多翅舍欽婆羅類此。雖均蔑視道德，而一則業報極强，時盡乃脱，故雖業禮義亦可謂無惡果。一則身死命隨，無輪迴，無業報，故稱淫樂爲涅槃。二者結論雖同，而立旨實異也。

附録

六師學説

六師外道見引於大小乘佛經中者極多。兹篇所引學説，僅爲佚文六段，此外其説散見於他者頗少，此佚文六段之題目如下：

一、恒河祭祀殺人無功罪　巴利文中部《沙門果》謂爲富蘭那所説。文已見本章。

二、擲縷丸　《巴利經》謂爲拘舍羅説。文已見本章，詳釋見下章。

三、四大　《巴利經》謂爲阿耆多説。文已見本章。

四、七類　《巴利經》謂爲迦旃延説。文已見本章。

五、捕鱔　《巴利經》謂爲删闍夜説。文已見本章。其言不著邊際，不

可捉摸，如捕鱔，故有此名也。

六、四自制　《巴利經》謂爲尼犍陀之説。其文曰：大王、尼犍陀制行四自制。何者爲四？彼自制於諸水，自制於諸惡，一切彼悉滌盡，且歡樂於惡之受制，此爲四自制。尼犍陀行此四自制，尼犍陀遂心已達到，心已制服，心已立定。

此中制於諸水，蓋指彼教不飲冷水之戒律。如《中阿含·優婆離經》，有尼犍飲湯斷冷水之言。其餘散見《四阿含》者頗多。

此六段佚文散見中文佛典中者雖文太同小異，而説此各段之人，則不但與巴利原文多不同，且亦各自互異。現今欲考定何段爲何師學説，頗爲困難。説者謂此六師或原屬同派，故各説均可納於他人之口，如尼犍陀原與拘舍羅本屬同宗，可證也。

順世外道學説

順世外道者，不悉始於何時。其教爲沙門及波羅門所同詬病，彼最不信智慧，蔑視神權，力持死後無我，而舉一切歸之自然，遂以縱欲爲解脱之正道也。

順世原音路哥夜多，在早期《阿含經》中，此字指典籍之一部。如《究羅檀頭經》有曰：此婆羅門異學三部指三吠陀。諷頌通利，種種經書，盡能分别。世典幽微，靡不綜練，此世典者，即路哥夜多。夫既爲婆羅門所綜練，則非彼等所棄之順世外道可知。顧在《阿含經》中，路哥夜多雖不指順世，而其學説則已有六師之富蘭那、拘舍羅開其端。且在《白騎奥義書》中，已有自然因外道之名，則此類學説，發源固甚早也。

順世之徒又名迦伐卡。相傳迦伐卡爲此派之創者，故其徒黨因之得名。其根本經典爲梵主神名。所撰，今已佚。印人馬達伐作《攝一切見集》曾引之，彼集於第一章中略述，似非早期順世學説，但述彼外道較他處爲詳。

順世外道僅信現量，而非比量、譬喻量等，並反對吠陀之聖言量，因此而主自然因說。凡宇宙事物，均自然而生，自然而滅，非由天神，指自在天等。非由自性，如數論說。實爲無因主義。故《大毘婆沙》一九九引無因論者曰：

現見孔雀鸞鳳鷄等，山石草木花果刺等，色形差別，皆不由因，自然而有。彼作是說："誰銛諸刺？誰畫禽獸？誰積山原？誰鑿澗谷？誰復雕鏤？草木花木，如是一切，皆不由因。於造世間，無自在者。"由斯便執我及世間皆無因生，自然而有。

隋譯《本行集經·王使往還品》云：佛言，故先典中有如是語，棘針頭尖是誰磨造？鳥獸色雜是誰畫之？而《金七十論》引其說曰：錫蘭覺音《長阿含》釋亦引一段，意與此同。

能生鵝白色，鸚鵡生綠色，孔雀生雜色，我亦從此生。

此中我者指自我，謂生命亦自然而生。蓋彼宗謂人之靈魂智力附於身體，身體合四大地水火風。而成，我亦隨之自然而起。如槽之出酒，本非二事。人若命終，四大分散，神我即滅，此言身與我一，所謂堵塔迦伐卡派 Dhurtta cárvaká。爰有派別，主身與我異。惟亦執命終身壞，身壞神即隨滅，此名蘇師尸塔迦伐卡派。Susiksita carvaka。故順世外道者，斷見之極也。

此派既執斷滅，故謂善惡均無報應，而倡言於此世間，宜取目前之歡樂。黜信仰，蔑道德，滿足肉欲爲人生終的，兹取其梵主所作經一段，以殿斯篇。

無天上，無究竟解脱，無靈魂在他世界。且四階級諸教會等之行爲，不生何等真果。火祀三明苦行者之三杖塗自身以灰，均自然

爲乏知識勇氣所設之生路。若獸被殺於吉約退須托麻禮儀而可以生天上，然則祭者胡不竟獻其生父耶？如信仰可使死者饜足，則如世間行旅之初發，是可不用爲路中備糗糧。如在天者可以此世之供獻信仰而饜足，則胡不於屋下給此食與立於屋上者？當生命尚在，任人歡樂，人其以肉糜爲活，雖至負債亦可。當身體之變灰胡能復返？若離此身者赴他世，則彼甚戀愛親友者胡爲不歸？故婆羅門所設之死祀，均謀生活之具，實無何處有果報也！吠陀之三著者，乃妄人也，鄙夫也，魔鬼也。智者之有名咒言，馬祀對於王后之穢禮均妄人所發明，諸種贈儈之物亦復如是，夫夜出餓鬼固亦如是求得肉食也。

第四章　耆那教與邪命外道

沙門外道在釋迦出世之時雖極盛，然諸教恒流行不久，典籍早佚。學説散見他宗之書者，亦爲斷簡殘篇，且他宗引用時，恒益以門户之見，未可即據爲定論。惟耆那教猶存印土，經典俱在。邪命外道則因與耆那有關係，其學説散見者較多，玆取其要，陳述如左。

一　耆那教

耆那教徒，承祖大雄。大雄生於西曆紀元前五百四十年，死於紀元前四百六十八年。姓若提，名增勝。父屬王族，與摩迦陀王有戚誼。本生奇迹，或人，或獸，或爲天帝，或爲梵僧。及至降生若提王族，母夢白象，共有十四夢。瑞應最多。年三十，棄富貴出家求道，遊行乞食，亘十三年，娑羅樹下，得獨存智，尊號大雄，或稱勝者，其教因名耆那，義爲勝者。離繫出世。其徒因名尼犍子，並以其姓爲若提，佛典中遂名大雄爲尼犍陀若提子，譯爲離繫親子。爲六師之一。布教立規，多衆歸依。年七十二始入涅槃，超生死海。大雄之前，有祖二十三。如釋迦之前有七佛。而大雄之師爲勃斯伐，立四大戒：不殺，不誑，不盜，不有私財。大雄加第五戒：不淫。令其徒著二衣。一裹衣，一外衣，大雄則尚裸體。據耆那教經中載大雄之徒與勃斯伐之徒辯論二師之異同，見《東方聖書》四十五册之一一九頁以下。則勃斯伐者似實有其人，而大雄非即耆那教之祖。據彼教書謂其初祖名勒沙勃。大雄於未成道以前與拘舍羅於王舍城附近共修極端苦行者六年，然拘舍羅後自立團體，世稱之爲邪命外道焉。而大雄之婿閣用力，亦因教理上之争辯，離耆那教而獨立，是爲第一次之分裂。及至大雄死後約六百年

而有第八次之大分裂。西曆紀元後八三年。爰分爲白衣、天衣二宗。白衣者衣白衣，天衣者以天爲衣，即裸體。各有經典。天衣派尤重苦行，以擁座著衣者及婦女均不得解脱。而二派教理之區别，則實瑣屑無所謂矣。

耆那教乞食剃髪，或披髪。遊行人間，於雨季則恒居住説教，如佛教之夏坐。最忌殺生。因之必携帚以行，天衣派則携孔雀毛或牛尾。掃除道路，防生命爲所踐踏，其防範殺生之周密，大概類此。依耆那教理言之，天神人類均入輪迴，苦行智慧乃解脱之道。故崇拜諸天，實無意義。唯自其教廣布印土以後，受神教之影響，而説者謂其第二十二祖與韋紐天爲親戚，故耆那教漸有神之崇拜。而其寺宇之壯麗，亦至有名。中古以來，彼教雖經回教徒摧殘，在印勢力尚盛，據近年一九〇一。調查，其信徒猶有千餘萬也。

《奥義書》立言世界之體是常，故其本體爲梵爲我，梵我，常之極。推其言故世間現象是變，亦應是幻。耆那則謂立説不可趨一端，譬彼金交瓶爲極微所成，故自極微言瓶則爲實非虚。自全瓶言，瓶則可變，亦謂爲幻。又瓶可同時爲實非實。實之梵音陀羅驃，勝宗句義之一。自地大言之，瓶則爲極微所成；自水大言之，則非極微所成；金蓋爲地大極微所成，依彼教地水均屬實句義。自地變成金言之，則瓶爲地大所成；自地變成石言之，則瓶非地大所成。世間事物經生住滅，物性物謂物質，性謂性相。變化不可拘執，故耆那執不一邊主義。彼教常分三句義，一實，二德，三變。或又分二句義，一實，二變。

物非單純，各具多方面，依此言則諦，依彼言或妄，故大雄之徒又立二道七分之説，二道七分之説者何？二道者，一物自其本體言之，則爲實道。自其名相言之，則爲變道。實道有三，變道有四，兹姑不詳。七分者屬或然主義，言事物均可自七方面説，如(一)瓶是實；(二)瓶非實；(三)瓶亦實亦非實；(四)瓶不可説；(五)瓶實亦不可説；(六)瓶非實亦不可説；(七)瓶亦實亦非實亦不可説。蓋一切諸句俱可成立，説者須了然於其所依據，而定執一邊者，則必誤也。故《百論疏》三有若提子立非有非無宗之言。

耆那與數論均係二元，物質是常，諸我亦常，兩相對立。如是有六

句義：謂命、即我之謂義如靈魂。法、非法、時空四大。或有七句義：謂命、無命、此有四謂空法非法及補特迦羅。漏、縛、戒、滅、解脱。此中命與四大最爲重要。蓋人之精靈，降生四大中，縛於業，迷於漏，遂有時間空間之限，有善惡諸行。解脱之方在戒律，苦行屬此。而解脱之旨在滅苦也。

一切事物，或有生命，或無生命，二者爲絶對差别。身體絶非生命之本源，如順世外道所説。生命亦非身體之本質。人之所以有知有作，以其有命。命爲作者知者受者。命有二種，一輪迴命，囿於生死，不斷相續；一解脱命，脱去軀殼，直入涅槃。命如已解脱，清淨獨存，則有無邊見、無邊智、無邊喜、無邊能。然從無始來，生命縛於業緣，其能力清淨，均有邊限。命之數無限，非遍滿亦非極微，惟隨身大小，充遍各部，如橐籥風，隨量舒卷；如炬在室，隨量充照。因耆那教最戒殺生，故知命之所在至爲必要。命隨根數而分六種：有一根皮。者如植物，有二根皮舌。者如蟲，有三根皮舌鼻。如蟻，有四根皮舌鼻眼。者如蜂，諸獸則有五根，皮舌鼻眼耳。而人天及魔等並有心根。内根。凡有心根者，屬有想類，餘則無想。心者謂末那。四大極微，均有生命。名爲地命等。此諸生命，生死輪迴於諸大中。此諸命身，或粗或細，細者不可見。最下之生命，僅具一根，是爲植物。植物有一命者恒粗，而一植物中，每有無限生命者，則細不可見，此諸植物極細命身名尼哥達。其中生命共同消化，至爲痛苦。世界全充滿以此種生物。若世有一命已解脱，則此中一命脱離，入世輪迴，以補解脱者之缺。即使全世界有情均已解脱，即尼哥達最小之一部，亦堪補其所缺。

補特迦羅者，非命句義之一也，譯謂物質。非犢子部之補特迦羅爲個人爲個性。補特迦羅爲極微所成，極微是常，且無方分，體極鄰虚，是曰極微。有觸、有味、有香、有色。極微有四種，地水火空氣。是也。物有二種：粗如器，細如業。業是有色。各極粗物，極微所成。排置不同，故物各異。人之精靈命。本來清淨，因有作業，而補特迦羅之細質，轉變爲業。輸注於命，此之謂漏。因命有情感，遂縛於業，其影響於生物之

道有八，故業分八類。此諸業類，細質結爲業身，附著於命，相偕輪轉。若業已生果，則即脱離。吾人一切行爲，均由業定，智愚賢魯，亦由業緣。業者本生所作，將來必報，非由神力，簡自在天外道等。非祭祀所能壞。簡婆羅門教。業非無礙，無礙之物，不能生物，亦不生害，有如虚空，故業是有礙，而爲補特迦羅也。命因貪著而爲業附，依業之性質而轉生諸趣，譬如衣被油漬，易爲塵據。衣喻命，油如貪愛，而塵則補特迦羅也。

八業者何？凡遮蓋本有智慧者，名爲智蓋，遮蓋正見者名曰見蓋，凡生苦樂者曰受業，凡遮蔽正信者曰痴。業又有四種，決定個人境性，曰壽業，定壽長短。曰名業，定性質。曰種業，定種性國籍等。曰遮業。定命之性力。依耆那教，業之種類，分析極繁，兹不能詳。惟諸業總合，則生特殊顔色，於是而分爲六勝生類，又名爲黎舍。黑青灰黄紅白是也。邪命外道，亦分有黑青紅黄白及最白六種。六者定人之德性，後三屬善，前三俱惡。白者命已解脱，最惡之命，則爲黑。諸色均不可以肉眼見。

耆那教最重業力，謂一切事物，悉憑因果業報。故《維摩經》注曰：其人起見，謂罪福苦樂盡由前世，要當必償，今雖行道，此必係指常人之道，非尼犍子之道。不能中斷。參看《百論疏》三。

法句義者，無味、無觸、無嗅、無聲、無色。充遍世間，爲動之源。如水之於魚，雖不能助魚行動，而魚之行動須水依據。非法句義爲静之原，命與物質，静止不動，乃由非法。空空間。句義者，充遍此世人天等所居。與非世已解脱之命所在。，絶非空無，實爲細質。時時間。句義亦然。如法爲動源，非法爲静源。有空故物可占方位地段，有時故物可有新性質之取得。時本不變，然可分爲年月日等。於耆那原文，時間謂迦羅，而年月日等時則曰沙馬牙。依彼教言宇宙無始終，世間乃苦樂場所，大分三部，一天所居，一人所居，一地獄。世間之外無法，但僅有空，包繞此世，有空大三層。命若解脱。則直出此世，静寂法乃動之源。彼世無法，故静寂。獨存。

解脱之方，總曰三寶：正智正信正行是也。正智者明耆那諸諦，而

不落於一邊，有正智者，乃有正信；正信者信耆那教理及經典；解脱之因，首在正行。行在戒律，發五大願，一不殺，二不誑，三不盜，四不淫，五不有私財。每願皆有嚴格之解釋。如不殺生者，凡五根獸。四根蜂。三根蟻。二根蟲。一根植物。之生命等，均不應食。不飲冷水，以其中多有生命故。參看《婆沙》一四二卷。嚴立罰條，意業口業，均在罰中，而以行業爲最重。釋迦則重意業，餘二次之，因此曾與尼犍子辯，見《中阿含·優婆離經》。凡諸戒律實即苦行。苦行禁制人欲，在滅業因，令生智慧，得以獨存。尼犍陀之教，苦行外道也。《中阿含·尼乾即尼犍子之别譯。經》曰：

諸尼乾等如是見，如是説，謂人所受，皆因本作(謂以前本來所作業)。若其故業，因苦行滅，不造新者，則諸業盡。諸業盡已，則得苦盡。得苦盡已，則得苦邊。

而《雜阿含》第二十一亦稱尼犍子之徒曰：

我師尼犍子滅熾然法，清淨超出，爲諸弟子説如是道。宿命之業，行苦行故，悉能吐之。

苦行或内或外，内者懺悔禪觀，禪觀者治心之法，心能定止，則業質之除滅易，禪觀有修無常觀，修無依無助。觀，修不淨觀，修漏觀，修守法觀，修世觀，修菩提觀。外者殘身，重參戒，或漸食，或一日不食，或二日不食，乃至多日不食，最上者不食自殺。解脱之旨在離諸苦，故命既解脱，必達至樂。爲無限智，無限見。參見《長阿含·沙門果經》尼犍陀語。常人正智爲業所蔽，離繫成道，業已燒盡，苦行原字之義爲燒。得無餘智。同時遍照，淨寂長存，成阿羅漢。

佛陀尼犍，行迹各殊。理論徑庭，然亦不乏相同之教。如重智慧，信輪迴均是，而以非吠陀祭祀爲最著。《耆那教經》有曰：

縛犧牲，備祭祀。諸吠陀祭祀，皆罪惡之因，均不能令罪人解脱，蓋其業力尤甚大也。人不因剃頭即爲沙門，不因唵字真言即爲婆羅門，不因林住即爲牟尼，不因着草衣即爲苦行者。

人能心定即爲沙門，人能清淨不淫。即爲婆羅門，因其智慧而稱牟尼，因其堅苦而稱爲苦行者。

尼犍陀深重業報，不信神權，故謂天亦輪轉，而世間之創始，則由五因，一時，二自然，三必然，四業，五欲行。非自在天如基督教之所謂上帝。之力也。

耆那教與勝宗雖時間有先後，且勝論係婆羅門所認爲正統學説之一派，然其學説多相合：(一)二者皆信有我，且持我直接受行動感情之影響。(二)二宗均主因中無果。(三)均持積聚説，皆立極微。(四)均以實與德對立。較之數論吠檀多等，耆那教與勝宗實最相近。然其中有無傳承關係，史無確證，不可妄定。耆那教人有言，勝宗爲彼教之支派者，唯二宗正宗外道之别，涇渭昭然，似不可混談。

二　邪命外道

耆那經典，常稱有所謂阿什斐迦者，並言拘舍羅末迦黎子，與大雄並時行化，爲阿什斐迦之領袖。佛經亦間道及阿什斐迦，增一部五之二七六頁。而拘舍羅與大雄尼犍陀。亦同列入六師中，其學説見《於寂志果沙門果。經》者，亦與阿什斐迦説相同。阿什斐迦一字，中譯邪命，説者謂原意蓋斥其藉行道以謀生以自活其生命也。

拘舍羅之父竹杖乞食，名末迦黎，生子於牛欄。因名之曰拘舍羅。拘舍羅壯年亦效其父之所爲，乞食遊行，偶遇大雄，强爲其徒。然因拘舍羅之欺詐，竟至絶交。拘舍羅遂别立僧迦，稱曰阿什斐迦，栖止於舍衛城一陶人婦家。十六年後，大雄偶至其地，聞拘舍羅之聲望，憤而暴露其姦，遂相争鬥。拘舍羅及其徒大敗，爲衆所棄，遂荒淫無度，六月而死。又十六年而大雄入涅槃。上多據《耆那經》所載。據耆那教經及佛典，

大雄及拘舍羅意見多同，行爲亦相似。拘舍羅間立異説，其主張究若何，未可詳考。唯於佛陀尼犍書中散見，經西人韓萊搜譯，粗得其凡。

拘舍羅乃一堅持命運論者，如《耆那教經》謂拘舍羅曾曰：

> 無人力，無作，無力，無精進，無人勢，一切不變，均係前定。

而佛經亦言拘舍羅曰：

> 無因無緣，令有情雜染。非因非緣而有情雜染。無因無緣，令有情清淨。非因非緣而有情清淨。無有自作，無他人作，無人可作。無力，無精進，無人力，無人勢。一切有情，一切衆生，一切活者，一切命者，無權，無力，無精進。定合其自有性，而變於六勝生，受諸苦樂……以如是斛量苦樂，於輪迴中，不可變換，無可增減，無可多少。如擲縷丸，縷盡便住。如是若愚若智，流轉輪迴，乃能作苦盡邊際。

拘舍羅既力主一切前定，因否認道德，其行事遂亦蕩檢逾閑。釋迦常斥其教不清淨，中部一之五一四頁。彼師爲惡人，增一部一之二八六頁。而大雄亦常謂其爲婦人之奴隸，肆行淫亂。

前定主義，爲拘舍羅根本教義。一切有情均須經固定之程序時間，乃能作苦盡邊際。邪命外道實主常見。《俱舍論》並謂邪命執極微常無生滅，《俱舍光記》卷七十言此邪命乃勝論師，恐非是。如《耆那經》引拘舍羅語：

> 我如是見——凡已完成未完成或將完成者，須經八百四十萬大劫。於此期中，均須依次轉生，七次爲天上神，七次世間入無想胎，七次世間入有想胎，而終須七次再生於不同之身體而於此輪迴除盡五業三業半業之效用，各依十萬六萬六百之比例——如此乃達完成。

而《長阿含・沙門果經》亦謂拘舍羅曰：

> 有十四億生門，又六萬生門，又六百生門。有五百種業，五業，三業，一業，半業。六十二行迹，六十二中劫，六勝生類，八大土地，四千九百種活命，四千九百種出家，四千九百種龍家，二千種根，三千地獄，三十六塵界，七有想藏，七無想藏，七離繫藏，七天，七人，七畢舍遮，七池，七波秋他，七百小波秋他，七險，七百小險，七夢，七百小夢——於如是處，經八百四十萬大劫，苦愚若智，往來流轉，乃決定能作苦邊際。《大毘婆沙》一九八載此文與此異且謂爲阿夷多説。

此中十四億生門者，生門如佛法中所謂胎卵濕化。此諸生門一切有情，共須盡受，不增不減。五業者或謂舉下屈伸行，或謂語手足大小門。三業即語身意。一業指語業。半業指意業。另有多説，詳《婆沙》。八大土地者，如佛法中四静慮四無色具功德處，彼道亦説有八梵勝處，名八大土地。活命者，即阿什法。指謀生之職業。塵界者，如佛説之隨眠，有三十六，爲一切雜染依處。有想藏者，謂有想定。韓萊謂藏者入胎有想，藏爲有想所生，即人類。無想藏，謂無想定。離繫藏者，謂於諸定加行應離諸繫，攝心修習。七天七人七畢舍遮，彼説有情於天人及畢舍遮處七返往還，方得解脱。池者世間滅罪泉池。險者坑谷山岩河岸諸舍命滅罪險處。七夢七百夢者，彼説有情生處差别，大夢有一，小夢七百，所更所見，各各不同，一一有情，皆具經歷。大判者，前章已説。上據《大毘婆沙》，有無可考者闕之。六勝生類之説與耆那之教大同。據《大毘婆沙》曰：

> 六勝生類者，滿迦葉波外道。即六師之富蘭那迦葉。施設六勝生類，謂黑、青、黄、赤、白、極白生類差别。黑勝生類，謂雜穢業者即屠膾等。青勝生類，謂餘在家活命。黄勝生類，謂餘出家活命。赤勝生類，謂沙門釋子。白勝生類，謂諸離繫。極白勝生類，謂難

陀伐蹉，拘舍羅之黨徒，末塞羯利瞿賒利子即末迦黎拘舍羅子音之轉。等。

錫蘭覺音釋《沙門果經》，謂六勝生類者，黑指屠膾等，與上同。青指比丘釋子，赤指離繫，黄指在家裸體乞食者，白指邪命，極白指邪命領袖，謂難陀伐蹉及克沙删克蹉與拘舍羅等。《大毘婆沙》所説與此雖不同，然俱列拘舍羅於極白生類，則此説之屬於拘舍羅學説或可信也。《婆沙》謂六勝生類爲富蘭那迦葉之説，則或迦葉亦拘舍羅之黨乎。

據耆那典籍，拘舍羅爲三味者。三味者，如尼犍陀之或然主義，謂如是，非是，及亦是亦非是。例如有情可分三類：一已解脱者，二縛著者，三既非實縛者亦非實解脱。解脱須經八百四十萬大劫，拘舍羅自以爲屬於此類，而大雄等則指爲屬第三類。蓋彼等雖舍此世間，然實驕慢，不能解脱。三類之説拘舍羅似謂之活命論，又彼言有四千九百種活命，活命者原字爲阿什法，阿什斐迦一字，或由此得名。

拘舍羅又持於有情將解脱以前，須借體再生者七次。又有八最終之説，即最終歌，最終飲，最終舞，最終淫，最終暴雨，最終象，最終争戰，最終論師。指拘舍羅。又有四可飲四不可飲之説。凡此諸説均支離無謂，耆那教謂彼師等説此以飾其姦焉。

拘舍羅亦事苦行眩流俗。巴利中部三十六載拘舍羅、難陀伐蹉、克沙删克蹉之行事曰：

> 離服裸形，舐手而食。按大雄與拘舍羅俱守不有私財之戒，拘舍羅以爲鉢亦私財，因合掌就食，大雄則否。不食喚來食，候食不食，送來不食，先備不食，不受請食，不食熟食，不受鍋食，不受門間食，不受薪間食，不受差食，不受夫婦二人中間食，不受孕婦食，不受乳婦食，不受曾共男淫之婦食，不受歉食，狗在中前不食其食。不受蠅家食，不食魚，不食肉，不飲酒，不食麥粥。或有乞食一家，受食量一握者，或乞食二握者，或乞食七家受七握者。受人益食，一次二次或乃七次，或一日食，或二日食，或僅七日一食，乃至半月一食。

拘舍羅一杖乞食，裸體苦行，然僅藉此以自活。其德荒淫，爲識者所共認。説者謂大雄初僅立四戒，係承其師之説。後因拘舍羅縱欲，止於陶人婦家，遂加不淫爲第五戒。大雄與拘舍羅之争辯分裂，蓋以戒律之遵行爲主因也。

拘舍羅死後，其教團命運不可考見，惟至阿育王時代阿什斐迦之名三見於石刻，其二刻於石窟中。其一文曰：

> 善見王阿育王之尊號。即位十三年，贈此窟與阿什斐迦。

其一則刻於柱上，爲其即位後二十八年所立。

> 朕已飭理教專吏，敬視僧伽即佛教徒。之事，並及婆羅門、阿什斐迦、尼犍陀，實及其他出家諸宗。

此後西曆紀元後第六世紀及第九、第十、第十三世紀，阿什斐迦亦間見於記載。惟通常謂此邪命之徒即天衣宗，耆那教二宗之一。而考證二者之行事，如裸體一杖等。亦多相同。意者當大雄與拘舍羅友善之時，大雄之徒稱尼犍陀，拘舍羅之徒號邪命。其後拘舍羅離去獨立，邪命之徒或未全隨之去，而仍以耆那爲宗主。其後轉爲天衣宗，全教因之大分裂。而拘舍羅之教在其死後，或即衰微也。

第五章　佛教之發展

前此所言，吠陀、梵書雖爲印度傳統之正宗，尼犍若提雖有悠久之歷史，然其聲教之廣大，蓋均未有佛陀之教若也。佛教雖非印土之正教，而實足以代表印度之精神，雖在印土大陸滅絶，而其信徒猶遍布於東亞。若非其人其教真有過人之處，曷克臻此。

佛陀本釋種，名悉達多，族姓爲喬達摩，傳爲淨飯王太子。生於迦毘羅衛。出世八十載而涅槃，約與尼犍子拘舍羅同時。惟涅槃果在何年，則殊難考。泰西論著，斷爲西曆紀元前四八〇至前四九〇年之間，其最確證據有二：一爲我國所傳紀元後四八九年之《衆聖點記》，依《點記》九七五上溯，則得紀元前四百八十六年。一依希臘所傳月護之年代及錫蘭《大史》及《島史》二書所言，蓋據希臘記載，證月護即位之年爲紀元前三二一年，而其孫阿育王約於其後五十六年灌頂。據錫蘭之書，則阿育灌頂之年，在佛大涅槃二百一十八年之後，故證涅槃之歲爲紀元前四八三，即周敬王之三十七年。上溯八十年，則佛生於紀元前五六三，即周靈王九年也。

如佛生於周靈王九年，則實長於孔子十二歲。生二十九年而出家，紀元前五三四。又六年而成道，紀元前五二八。行化於恒河流域在其上游。者，又四十五年。佛未成道以前，初學於阿羅邏迦蘭及鬱陀迦羅摩子二仙人，歷諸苦，降群魔，卒發明前人所未聞知之中道。有受其化者爲憍陳如等五人。弟子之著名者爲舍利弗、目犍連、迦葉、優婆離、阿難等。佛出家爲沙門，故常受婆羅門之輕視，而與六師亦争辯甚烈。有從弟提婆達多者，初爲信徒，後不慊於佛教之和易，叛教獨立。佛弟子一時頗受誘惑。其徒黨至我國晉時，沙門法顯遊履印土，見其猶有存者，唐時玄奘亦見其寺廟。

釋迦牟尼此譯能仁，與佛陀、世尊、如來等均爲尊號。之教，在其生時僅爲各沙門學派多種中之一，然不久即昌盛，執印度各派之牛耳。二百餘年後，阿育王幾至奉爲國教。此其故不僅在其教義之深宏，亦因其人格之偉大也。

佛陀一生事迹及所説教，各方傳説不同，經近代學者考證，公認錫蘭所傳巴利文佛藏記載最爲近古。及至佛法演變既久，宗義分歧，欲整理搜討，則中國所譯佛經實保留資料最多。現存佛典絶大部分收在漢文或藏文大藏經中，梵文所存者頗少，但自爲可供參證之極重要材料。至若佛教密宗典籍，則自以我國西藏所存爲巨擘。佛教不但依其教化之廣被，歷史之悠久，而即以其經典文字之復雜論，除上述外，尚有中亞諸種語言及西夏、蒙古、滿洲文等。實無疑爲世界最大宗教之一也。

本書注重印度佛教以外各宗，故本章所述，僅先略言佛陀説教與他宗不同之特殊精神，再叙其教化發展之概要。

佛法首重實用，重實用故重斷苦絶欲，重修證之方。戒、定、智慧均修證也。重實用不重空洞無關人生解脱之理論。佛斥外道諸見，多在斥其空談也。《箭喻經》曰：出《中阿含》，此依巴利本意譯。

> 住於梵行，非由諸見。或謂世非常，或謂世有限，或謂世無限，㓛謂命（指靈魂）與身同，或謂命與身異，或謂如來有終，或謂如來無終——由此諸見，非謂即住梵行，蓋雖持此諸見，然仍有生，仍有老，仍有病，仍有死，仍有愁哀苦憂懊惱。凡此現在諸事，乃皆余之所欲去者也。

因以除去現世之生老病死愁哀苦憂懊惱，爲住梵行之鵠的。故最初佛法不重思辨，而在修道。因此即涅槃之本體，亦未多有理論上之推究，而重滅苦解脱之實行。詳闡涅槃之體性，遂爲後世佛徒之事矣。佛陀既不重空談，亦不尚迷信，凡婆羅門祠祀、卜占、巫咒之術，均佛所常痛斥。見第一章引《長阿含》語，日人大村西崖所著《密教發達志》曾詳論此。如《增一阿

含》，卷十二。世尊告比丘有云，婆羅門咒術覆則妙，露則不妙；而如來法語露則妙，覆則不妙。又別譯《雜阿含》，卷十二。佛言婆羅門設大祭祀求福，實則必得大罪。

復次釋迦處處以自身修養詔人。智慧所以滅痴無明。去苦，禪定所以治心堅性，戒律所以持身絕外緣。至若神通雖爲禪定之果，雖爲俗衆所欣慕，並不爲佛所重視。《長阿含·堅固經》曰：

> 佛復告堅固，我終不教比丘爲婆羅門長者子居士而現神足上人法也。我但教弟子於空閒處靜默思道。神足者神通，上人法猶言超人法術也。

而戒律亦屏棄苦行，不似當時外道眩世欺俗，殘生太甚。徒勞身心，於修持無補。佛既於畢鉢羅樹下，證大菩提，於是至鹿苑初轉法輪，開宗明義，告五比丘曰：

> 出家人應避二邊。趣於中道。或沉於私欲，卑陋俗鄙，至爲無益；或專苦自身，亦痛苦而無效也。

佛陀既不重苦行，與當時沙門頗異其趣，如耆那及邪命。故提婆達多破僧，即倡言佛道之戒律既不免寬縱，遂云五法是道，八聖道則非真道。五法者，一至壽盡，著糞掃衣；二至壽盡，常乞食；三至壽盡，唯一坐食；四至壽盡，常露居；五至壽盡，不食一切魚肉血味鹽酥乳等。見《大毘婆沙》一一六。五者較佛戒爲尤嚴峻，因此一時得衆之歡心，而誘其黨與叛教。至若佛立戒之深意則見於《長阿含》卷十二《清淨經》。佛謂其所制定之衣食住樂要在能足，不在自苦。若有外道來責釋子，以樂自娱。當答曰："有樂自娱，如來呵責；有樂自娱，如來稱譽。"而殺盜縱欲，如來所呵責之樂也；禪定涅槃，如來所稱譽之樂也。是仍首重修證，苦行與放蕩俱無實益也。

佛陀教化不但其宗旨與沙門婆羅門異，而其觀察方法亦與外道不同。佛陀教人向來主張如實知見，亦曰如是知。因如實知見，故同時諸外道所虛妄構想而全非事實者，須掃而空之。如外道均主有我，但果於身心密察，除壞滅之物質流動之心理外，何處有我，無我而執我，此因不如實知而自行虛妄構想也。因如實知見，而佛陀一生於宇宙人生作種種之分析，或分爲五蘊，或十二入，或十八界，或十二因緣，其不憚煩作此詳密之分析，蓋欲從各方面如實知此有爲法之世間也。因佛以如實知見即爲契於實相之唯一方法，此知見即智慧即般若，而所謂禪定無非亦乃契於實相之方法。佛法大乘之真如義，以及瑜伽宗之根本律“有則爲有，無則爲無”，蓋均爲佛陀基本方法之表現也。

佛陀教化不但其宗旨方法與諸沙門婆羅門異，而其教之要義尤與外道不同。佛陀一生之精義基於三法印。三法印者，無常、苦、無我。三法印或四法印各書所言不同，此據巴利經典。因諸行無常，故痛苦生。因五蘊非常，故曰無我。是以無常一義，最宜玩味。佛於鹿苑既轉法輪，憍陳如比丘者首得解脱，無垢法眼，即於此起，謂“一切有因必須毀滅”。佛將涅槃，最終告誡，亦曰：“生者必滅。”綜計釋迦偉大之教法，無不首在無常義之真確認識。十二緣起，昭示無常之途徑也。五蘊，昭示無常之我也。四諦則深悟無常之苦，以求解脱之道也。

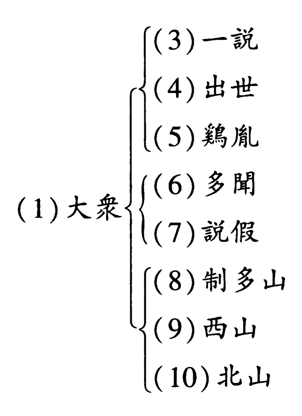
然婆羅門人有謂自我常在，固爲邪見，而稱沙門如六師中有一切斷滅，死後無有，則爲惡見。蓋釋迦雖立無我，而仍深信輪轉業報之説。業報者就福善禍淫之説，而謂作業此生，依其自然牽引力，簡自在天外道。受果來世。謂之異熟。作業必異熟，故前後生滅相續不絶。如火燎原，薪盡火傳，五蘊散滅，因業另聚，非常見亦非斷見，故佛自稱其説爲中道。中道者離於二邊，超於一切極端之學説也。佛陀在世嘗自稱其法爲聞所未聞。蓋世尊出家熟習諸道，知其缺陷，而於所徹悟之大法則篤信不疑也。

佛陀既有卓絶之偉大人格，又有深契實相之特出宗義，故其初釋教雖與六師居同等地位，但不久而教化廣被，遠過餘宗。

佛陀入滅後約二百餘年，此據錫蘭所傳，中國佛典則多言一百餘年。而阿

育王阿輸迦。盛弘其教。此二百年中教之大事有二：一爲結集，一爲分部。結集通常相傳有三次：第一次於佛葬訖在王舍城，有五百高僧，共定聖典；第二次於佛陀涅槃後百年，在毘舍離城，有七百僧；第三次在波吒厘子，即在阿育王時，有千比丘。所謂結集者，原謂誦出經典，意在依佛説，制定聖言。其時無寫定之書，經典由口傳。而三次結集，均爲經典結集，否則無由考定。蓋結集之事，見於錫蘭、中國、印度、中國西藏各種佛書。一切戒律，及玄奘所記均有之。其傳説至爲不一，大要其事迹不免爲後人所附會，有所爲而增損其事實。其尤著者，如謂第一次結集經、律、論、雜、集、禁咒五藏，《西域記》。此顯爲密教發達以後之説。如謂第二次所結集者，亦有菩薩藏，分别功德論第一。此顯爲大乘教興起後所傳。如謂第三次依分别説教，結集三藏則顯爲錫蘭上座部之所傳，因彼等爲分别説者也，故此第三結集不見於上座部以外各書。而至迦膩色迦王時，有結集説一切有部三藏之事，則尤非全體僧迦之結集矣。結集曆史，因極不可信，惟結集之所以舉行，必因對於戒律及學説有不同之意見，而聚衆制定，俾得齊一。佛没後異説漸起，而致諸部分立，則結集之事雖不能决定其次數事實，然要亦未可視爲全屬子虛也。

現存巴利文、中文、藏文佛經中，多言佛説原分上座、大衆二部，由此而漸分爲十八部。惟十八部之名稱及其傳授之次第則至不一。兹僅列中譯異部宗輪論之説如下：



- (2)上座
  - (11)説一切有(又名説因)
    - (12)犢子
      - (13)法上
      - (14)賢胄
      - (15)正量
      - (16)密林山
    - (17)化地——(18)法藏
    - (19)飲光(又名善歲)
    - (20)經量(又名説轉)
  - (a)雪山

依此所謂十八部者乃指除大衆、上座二根本分部外而言，其雪山部即上座部分出説一切有部以後，勢力大弱，住於雪山，故得此名。

部之原字，義即爲説。説一切有者，實即言一切有説，如現言唯心説等。亦即謂一切有部，故部者原實僅意見之分歧。其於戒律意見之不同自亦有行爲之不同，參看《寄歸傳》卷一。然所謂十八部者究屬同一僧伽，分部固非破僧也。分部之曆史傳説不一，蓋或由各部自張其軍，故有附會。而經時既久，諸部勢力消長，學説變遷，自或亦起不同之傳説，今日若欲考證各部分裂之曆史蓋甚難也。

分部由於意見之分歧。意見之分歧有二：(一)戒律推行既久既廣，自有變遷增損，因而生異見。據錫蘭所傳，第二結集乃上座耶舍見跋耆比丘僧衆所爲非法而起教内之争，所争者爲戒律之十事。第一角鹽淨，第二二指淨，第三他聚落淨，第四住處淨，第五贊同淨，第六所習淨，第七不攢摇淨，第八飲闍樓凝淨，第九無緣坐具淨，第十金銀淨。因爲召衆共决結集戒律，長老上座判跋耆等所行非法。跋耆之黨，别爲一團，爲大衆部。而長老一派，乃名上座云。而據梁僧佑所述，分部或五或十八，均由戒律之互異。見《佑録》三。(二)學説或因釋迦所未明言，後人各依意爲解釋；或因受流行外道之影響，百内學亦生變化。此則至爲重要。然因史料不備，未經整理，至爲難言。據世友《異部宗輪論》，及《婆沙》等。謂阿育王時，有大天者，妄言五事，一余所誘，二無知，三猶豫，四他令人，五道因聲起。於教理上持異

義，爲上座所呵。後因分爲上座、大衆二部，大衆蓋謂大天之徒黨也。大天五事，亦見於巴利文《阿毘達磨》中之《論事論》，見第二卷之首五段，言爲東山西山部所執，此諸部蓋即大衆部之支末，故世友書所載，亦有所本也。

戒律之不同，雖亦爲分部之原因，而教理之異執，則於分部更爲重要。佛説之所以分爲小乘十八部，又由小乘演化爲大乘，蓋多源於理論之研討。依今所知，其所研討之最重要問題有四：一佛陀論，二阿羅漢，三諸法所依，四諸法之分析。

佛教之異説，上座大衆之分立，大乘小乘之對峙，蓋首由於佛陀觀念之不同。緣釋迦在世，斷除我慢，涅槃時明言依法不依人，對其本身之地位之性質，必不加以詮釋。然因輪迴説而對於佛之本生，加以推求，因讚頌佛生之故事而有瑞應之傳説。此項本生故事及瑞應傳説，雖經後人附會，與時俱增，而二者之發生則必甚早。又在佛時，即有如來死後有生與否之疑問，因此等問題，起玄理之探討。及釋迦既入滅，其教漸昌。其徒對於先師之偉大人格更爲尊崇。因本生瑞應而益使釋尊神話化，因玄理探求而終謂佛即法體。前者約爲上座大衆分別之主因，後者爲小乘大乘差別之大事。據《異部宗輪論》，謂大衆部一説部、出世部、鷄胤部之根本義如下：“一切如來無有漏法。諸如來語，皆轉法輪，佛以一音説一切法，世尊所説，無不如義。如來色身，實無邊際。如來威力，亦無邊際。諸佛壽量，亦無邊際”等語。總之，彼等謂佛陀非世間凡人，故曰：“諸佛世尊皆是出世。”出世部者，蓋大衆部之分支以執世尊出世，因得部名。現存梵文佛經，有書名《大事》者，出世部律藏之一部。其中言有多數佛，如上言一切如來等即同執，而中譯增一阿含係大衆部經中稱目蓮往見屍棄佛云云。非血肉生，乃意生身。不饑不渴，無肉欲，其妻爲處女。爲人類故，隨世俗故，再行動如人。或令世信其爲人，但實則超出此世。而據藏文經載，亦謂一説部曰諸佛出世，如來不限於世間法等語，大都與上所言相同。故大衆部執，蓋根本以佛陀觀而與上座相違也。因佛身之出世説後與真如諸法實相發生關係，而佛身即爲法身，如是有大乘教之

三身説、如來藏説。且佛陀受後世之極端推崇，復因佛教受印度神教之影響，而有佛之崇拜，由此而有生補處，及安樂土淨土。諸信仰生焉。《宗輪論》載於施佛及禮塔[窣堵波]化地法藏二部所執不同。

佛教前後教義之不同，亦可自所達之果見之。最初佛教終的在得阿羅漢果。其後因漸執阿羅漢，亦有所限，如大天謂阿羅漢可爲天魔所誘，化作不淨，餘所誘。於男女等名氏等不必能了知，無知。遂不能不有疑，猶豫。而須他人宣示他令入。——此大天五事之前四——因而有執阿羅漢有退者。又一方因菩提薩埵簡曰菩薩。觀念之發展，而漸謂教徒之最終目的，不在成阿羅漢果，而在成佛。故出世部《大事》一書，即有《十地》一章。十地者蓋菩薩成佛之程序也。故《宗輪論》謂大衆部、出世部等謂第八地中亦得久住是也。及至大乘教，則指趣阿羅漢者爲聲聞教，而大乘則意專在成佛。

無我一義，爲佛陀三法印之一。輪迴曆劫，而無恒常之我。後人滯於世見，必求諸法所依。此若無者，云何得有憶識誦習恩怨等事，誰能造業，誰復受果，誰於生死輪迴諸趣，誰復厭苦求至涅槃，因而犢子部、正量部等施設補特伽羅。補特伽羅，非離五蘊，非即五蘊。輪迴中待此爲此世與後世之關聯，故曰中有。此外若大衆部立根本識，上座部分別論者立有分識，化地部計窮生死蘊，經部執一味蘊，以至唯識之阿賴耶識，均在解釋諸法所依之如何也。

佛陀在世，常分析諸法，以見宇宙人生之實相。如是分析法相而有蘊處界，分析心法而有諸識及心所等，分析人生而有十二因緣，分析諸苦而有隨眠蓋縛等，分析道諦而有戒定慧等，因而其名相須整理，其精義須詮釋。列名相者，如《阿含經》中有《十法經》，而《阿毘達磨》之詳陳諸法者亦屬之，如錫蘭之《法集論》，論藏之第一種。迦隰彌羅之發智論等是矣。其詮釋精義者，則如《阿毘達磨》之宣暢宗義者，如《清淨道論》及《毘婆沙》等是矣。因整理詮釋，而生甚多問題，如蘊處假實之異義，心性淨染之推求，三世法有無之争論，苦之假實，蘊之常斷，亦均爲諍論之事，皆見於《宗輪論》者也。因異執紛繁，逐時興起，而佛教先後學説

之不同，遂甚爲顯著。如初則有大衆之言過未過去和未來。無體，次則有一説部世、出世法世間法和出世間法。皆無實體但有假名，《宗輪論述記》。次則有大乘之無相皆空。蓋因諸法之詳細研析，而學説因以衍進也。

上述四端不過爲總攝紛紜之變化而舉其首要者四事，其實細分之自不止此。又此四者自互有關涉。如大乘之菩薩觀念自受佛陀觀念發展之影響，而分析諸法自與諸法所問題有極密切之關係也。又除所述佛教自身因戒律理論分歧而生變化以外，當亦受外道之影響。第一，佛教因與外道辯論而發明若干問題與理論；第二，佛教之宗派不免因時代學風之變化，而頗採外人之學説。如因明。

佛學變遷雖極繁賾，但實可分爲二大系統，一則自小乘之大衆部以至大乘之空宗，二則小乘之上座部演化以至經部，經量。再進爲大乘法相唯識之有宗。大衆部一系蓋佛教中激進派，其宗旨疑在發揮佛説之精神而不拘於文字。大衆部之領袖爲大天，察關於彼之故事，疑爲豪放不羈之人物。其解釋舊説甚自由，見《宗輪論述記》及《毘婆沙》一九八。大不爲教中長老所喜。因大天之立異，而分爲根本二部。一爲大天青年黨徒之大衆部，其精神較爲激進；一爲反大天之長老所領率之門徒，其性質重在保守，名爲上座部。自此以後，大衆一系因闡發佛説之精神而注重法性之體認，而漸偏於談空；上座一系因研討經教之文義而注重法相之分析，故趨於説有。

大衆部者初行於南印度，巴利文所傳之案達羅諸部，謂出於此部。此諸部學説，近於空宗，亦行於南印度。而般、若、方等之流布原亦在南印度。佛説之根本義原由無常而説無我，又由無我而有因緣和合而生滅義。大衆部主過、未無體，刹那生滅。一説部説世、出世法，皆無實體。説假部謂十二處非真實。此外謂屬於多聞部之成實論明人法二空。唯成實論雖受大乘影響仍屬小乘分析空，且謂空相而不空性。再上則有大乘中觀之妙有空，並性相皆空。此蓋明爲一系之發展，小乘大衆部以訖空宗固是一貫也。

上座部之根本宗義不詳。但錫蘭上座部主分別諸法，而又稱爲分別

説。一切有部説七十五法。其後諸師對諸法詳加辨析。此派典籍最富於辨析名相之阿毘曇。但流衍既久，不免重於支節而漸遠於佛之根本義。故具智慧之大師稍批評此宗舊義，以期恢復佛陀之原有精神，因此而有經量部出，此部依經而不依阿毘曇。一切有部執七十五法實有，至經部而認爲其一部分非實有，且謂過去未來之法亦非實有。與大衆同。又原信此宗者至經部出世時有極受空宗學説之影響者，乃就一切有部之舊有體系加以訂定，而置其全部於空宗之基礎上，此指無著、世親二大師。乃成立法相唯識之學。故吾人如由法相之百法上溯至一切有部之七十五法，其關聯至爲明顯也。此外則(一)因上座部主本體實有，而引出有分識、錫蘭上座部。窮生死藴、化地部。一味藴經部。諸説。此下則接法相宗之阿賴耶識。(二)關於知覺學説，一切有部主緣實體，經部主緣假，且可緣無，再後自可有見相不離之唯識學説。由此言之，上座部系統由一切有部進而爲法相唯識之學固亦是一貫也。

佛教全部教理最爲浩博，千頭萬緒，難以略説。而佛教固我國學術之一部分，尤應加詳，故此書只簡述爲此章，而印度佛教史當另爲一書焉。參看吕澂《印度佛教史略》，商務印書館出版。

第六章　婆羅門教之變遷

當佛陀出世之時，印度學説顯分爲二大系統：一爲沙門諸道，第三章。大雄之苦行解脱，第四章。釋迦之智慧涅槃第五章。爲其中巨擘；一爲婆羅門系，上承《黎俱吠陀》，本《夜殊吠陀》及《梵書》之精神，而有主祭祀之婆羅門教。第二章。彼教之流弊，一在其僅尚外儀，輕蔑心性之修證，救此而别出《奥義書》，第二章。明人生之本源，從智慧趣解脱，而其後六論興焉；第七至十二章。一在惟尚祭祀，不重天神之信仰，救此弊而漸有新神教之興起，本章。崇拜神祇之威權，從信仰得解脱，而卒蔚爲印度教。沙門團體亦由見婆羅門人之流弊，而與吠陀居反對地位。自佛陀之後數百年與六論等並行於印度，而影響遠及於四方者，則爲佛教之諸派。亦在第五章。

印度文學中有二大記事詩焉，第一爲大博羅他記事詩，全詩在十萬首盧迦以上，分爲十九卷，其第十九卷實爲附録，各卷之長短不等，全詩叙博羅他族之戰争。蓋往昔有博羅他王者，其裔有拘留及盤豆二家族因争王位而鬥，戰事蓋經十八日，此事約占二萬首盧迦。餘則雜以神仙帝王之故事、宇宙起源之神話，復有哲理宗教法律之討究，常至冗長，幾使讀者忘其與戰事有何關涉。蓋全部以戰争爲綫索，經展轉附益。既非出一人手筆，又經數百年之時間，其記載之戰史，蓋發生於西曆紀元前七百年以前，而其書之完成亦必在紀元後第五世紀以前，其證明爲第五世紀之石刻，而我國晋末所譯佛經《大毘婆沙》已有二紀事詩之名。或即在第二世紀。易言之，即自佛陀時代至迦膩色迦王馬鳴。後二百年中本詩漸漸構成，故此詩實藴蓄佛教興起後八百年中之思想。

第二爲《邏摩衍拏》，約有二萬四千首盧迦，分爲七卷。載邏摩與私多之故事，而亦多所穿插。論者謂其約起源於紀元前五世紀，而終成於

二世紀以後。二大紀事詩，後人因其曾尊崇韋紐天，但亦尊他天。而謂爲韋紐天派之聖典，故印度神教於此已見其端緒。唯《大博羅他》則頗存哲論，實婆羅門六論濫觴，而以其中所謂四哲學書爲最著，四者在該書中之卷數列下。

卷五	章四十至四十五	Sanatsujatiya	（沙那蘇闍提，人名）
卷六	章二十五至四十二	Bhagavadgita	（世尊歌）
卷十二	章一七二至三六七	MoKshadharm	（解脱法）
卷十四	章十六至五十一	Anugita	（隨歌）

紀事詩者，婆羅門人之書也，然其教與《梵書》之婆羅門教異趣。溯邃古以來，先有《黎俱吠陀》之宗教，中有《梵書》之婆羅門教，後有紀事詩之神教，最後則由此衍爲印度教。兹章略述《梵書》時代以後神教之變遷，多取材於紀事詩，爰以四事説之：一、變遷之原因；二、教律之加密；三、新神之漸起；四、世尊歌之要義。

甲　變遷之原因　紀事詩承認吠陀爲聖言，於沙門外道多所攻擊。《世尊歌》曰："但無知不相信者，疑難滿衷，必趣壞滅。無此世，亦無他世，於彼心疑者，必無幸福。"四之四十。無此世亦無彼世，蓋引沙門之言，佛陀尼犍亦爲其所排斥。如曰棄諸吠陀，遊行乞食，剃頭著黄衫，則指釋子也。《大博羅他》詩中，似於僧人祭祀，均可毁謗。而非難吠陀，則爲極惡之否認者，Nāstika。必墮地獄。蓋自《梵書》以來，婆羅門人，吠陀之正宗，深受異計繁興之威脅，爲適應新生環境，其教遂不得不變更。而紀元前三百年來，有希臘塞種暨月氏之侵入，文化接觸，亦當對於婆羅門教有影響。而雅利安人奠居天竺，爲時既久，宗教雖爲僧人所把持，然因土著民族，魔教漸盛，浸假而雅利安人亦染其風，阿闥婆之立爲第四吠陀，可證也。因之上古神教，不覺演化爲新宗教、印度教。新學説，六論。此均於紀事詩中見其端也。

計沙門興起以後，時代精神影響於婆羅門教之大事有三。一曰瑜伽。

無量苦身之法，禪定治心之法，爲《大博羅他》所特重。婆羅門舊教以祭祀驅使天神，今則易以瑜伽，由此得致神通。天神幾爲瑜伽人之玩物，行爲悉視其意旨。二曰魔術。神通本屬魔術，而曼陀羅咒語。之效力尤大。《阿闥婆吠陀》爲魔教之書，而崇拜韋紐天首見其中，見前。則魔術與新神教固有深切之關係也。三曰泛神説。萬有神教。《黎俱吠陀》主多神，《阿闥婆吠陀》及土著宗教主多魔。泛神之説，因哲理之探討，而導始於《黎俱》第十卷，發展於《奧義書》。此雖與普通信仰涇渭分途，然亦漸混合爲一潮流，故韋紐濕婆之教，亦常帶泛神之色彩。如《世尊歌》黎黑神謂爲韋紐天之化身。曰："如大風行至各地，不離空間。一切衆生於我依住，亦復如是。"我者神自稱，見九章之六。

乙　教律之加密　《梵書》時代，僧人敗德，在紀事詩中亦然。給僧以金，爲無上功德。貪鄙縱欲，奢侈驕慢，仍如佛陀所深痛。整理裁制，法律專書因之以興。吠陀典籍最後有經書。經書常依其性質分爲六類，所謂六吠陀分也：一式義論，字音之書。二闡陀論，釋詩之音韵。三毘迦羅論，文法。四尼鹿多論，釋名字源流。五竪底沙論，天文。六柯刺波論。祭祀之法。法律蓋常屬於經之第六類，所謂法經是也。法經原意在制定祀法，如現存最古之《喬達摩法論》，顯係婆羅門人輯訂之宗教法律。然教律恒與民俗有密切關係，如僧人之威權，衍爲階級制度，而階級制度基於婚姻之法。因帝王爲政治元首，政教相涉，而須定王者之職權。僧人因漸有權編定法典，合教法政法爲一。所謂法論者，遂軼出宗教之範圍，如《摩拿法典》是矣。《摩拿法典》約成於紀事詩時代，爲印土所最尊崇，即緬甸、暹羅、爪哇亦共遵之。

婆羅門人道德之敗壞，法典中常加以裁制。衆生由罪惡而滅亡，罪惡者如嗔、喜、怒、貪、疑、僞、誑、妒、恨、害、詈，不克制官感，不攝治其心皆是也。《Apastamba 法論》一之八之三七。僧人有十戒：自足、忍、節制、不盗、清淨、制官感、智慧、知識、知神我。真實、離嗔。而四階級應共守之規律有五：勿殺生、不誑語、不盗、清淨、制官感。《摩拿》六之九二及十之六三。而法律中於四努力尤爲詳盡，梵行時即

求學時。則須尊師勤讀，讀《吠陀》。職責禮儀，均應奉行。在家、林住及比丘時，亦各有精密之規條。而法律又常特爲宗教作保障，《摩拿法典》承認吠陀祠祀。而階級制度則謂爲出自神意。一之三十一。婆羅門因得握宗教政治之立法威權，經沙門外道之攻擊，而仍能復興，蓋亦此之由也。

丙　新神之漸起　在《梵書》時代，吠陀神祇已不爲僧人所重視，其後佛陀視神爲六道輪迴之一，《奥義書》亦另立梵我之説，二者雖不廢舊神，而天之二位實與人獸無異。紀事詩中猶存《黎俱吠陀》諸大神，而漸降爲新神之附庸。阿耆尼或指爲韋紐之子，或指爲濕婆之化身。最偉大之伐龍那，墮落而加入人類戰争。因陀羅在佛經中，稱爲天帝釋，其性質亦殊異。須摩演爲月神，其威權乃全失墜。《大博羅他》詩中曾曰："諸神之花鬘已凋殘，其威烈已去。"見一之三十之三七。紀事詩時代新興之神，實以濕婆天與韋紐天爲最著。

濕婆天者出於《黎俱吠陀》之禄陀羅神，原代表暴虐之天象，至《阿闥婆吠陀》，則稱爲畜類之主，尊爲主要之神。在《由誰奥義書》，始有烏磨女神之名，見前。然未言其爲濕婆之妃。在《大博羅他》中，濕婆崇拜始爲主要宗派，彼有强有力，躁怒剛烈，然亦好施與，向之需索，無有所吝。與其妻烏磨居雪山上，有徒衆環繞，具最高天神之一切性質。陵訶男生殖器。爲其象徵，世人崇拜之。其名又爲大天爲商羯羅參看《因明大疏》卷二。又名獸主，或大自在。故在紀事詩中稱有五派，而獸主派居其一。我國佛典常稱之爲大自在天派，《百論疏》之摩醯首羅天。月氏國王閻膏珍自稱爲彼教之信徒。則約紀元前一世紀，此教已盛矣。

獸主一派之教義，紀事詩未詳言。唯據後人所述，約爲五義：一、所作，義譯爲果。此有三，知識感官及自我是也。獸主原音爲播輸鉢多，播輸中譯爲獸，實指人獸之有生命者，所謂自我靈魂。是也。二、能作，因。即爲濕婆，即爲獸主之主，鉢提。世界人類之造作滅破，均依於彼。三、瑜伽，用禪定等，使自我歸入濕婆。四、規律，可納人於正。如須每日三次塗自身以灰，或卧灰中。故有塗灰外道之名。五、盡苦，此有二

途，一盡苦邊際，二得五神通。

濕婆之妻烏磨，又名突迦，原爲印度南方頻闍訶山土著人所奉之女神，最爲兇惡，專司破壞，故又名迦利、義爲黑即破壞之謂。迦婆利、戴髑髏者。闥地、凶暴。摩訶迦利。大破壞者。烏磨之崇拜爲精力教之始，本非出於雅利安人。而陵訶之崇拜，原亦出自土著民族，後爲雅利安人所採用者。《大博羅他》主要之教派，則在崇拜韋紐天。有所謂世尊派者，其徒奉婆蘇提婆。而克利須那黑神。原爲上古名哲，亦演化爲彼天之別名。二者均不屬第一階級，或且不出於雅利安族。然其後婆羅門人，因此派强盛，而稱其所崇拜者，即韋紐天。名見《黎俱吠陀》。此天通稱爲世尊，參看《百論疏》三。宗派因之得名。其教唯敬世尊，故稱之曰一邊法，一神教。一切生命爲其所創造。詩中尊黑神時有曰：自其蓮花臍，梵天生焉。自其怒額，濕婆生焉。三之十二之三七。婆蘇天爲最上生命，爲一切生命之根。"凡敬愛我者，歸入於我，而得解脱。"《智度論》引彼教曰，愛之令所願皆得，惡之令七世皆滅。韋紐與濕婆均號爲天中天，或天中第一天。此教之經典曰 Panca-ratra，譯謂五夜。亦見於《博羅他》中。韋紐天教之世尊派出世甚早，紀元前第二世紀希臘人 Heliodoros 信奉之。見於近來發現之石刻。據近人考證，此宗本爲沙徒搭(Sattuata)人所信仰，在印度西北。而獸主派爲月氏王所信，亦在迦濕彌羅。希臘使臣梅迦斯屯尼之言亦可爲證。蓋當印土東方沙門外道風起雲涌之時，西方婆羅門亦受新神之影響，而大變其面目也。紀事詩中所述韋紐濕婆二派之教理，頗不一致，有時似僧佉論，有時似吠檀多。蓋新神教與新哲理並起，常相交融。二教主一神，因亦常染有泛神之説，故始有顯著之垂迹觀念，謂諸神乃最上天神之化身。唯歸納諸神於三天，梵天及韋紐、濕婆等。均由一本垂迹。則後來印度教之要義，不見於紀事詩中。《百論疏》三疑該論何故不列入梵天而言二身，乃爲之解釋。實則其時梵天之地位及三身之説猶未顯著也。二派之教義最可注意者，則在特重信仰，衆生之運命繫於神之意旨，"凡天之所加惠者，可與相見"(《大博羅他》十二之三七)。衆生須對於天神有熱烈之信仰。《大博羅他》那羅延段載：婆蘇天非祭祀者、苦行者所可得見，唯尊仰者乃可見之雲。印度分解脱之

道爲三：一、業爲道，婆羅門之祭祀是矣；二、智慧之道，奥義書之哲理是矣；三、信仰之道，著名者爲近世之印度教。而於《大博羅他》，固已見其端緒也。

丁 《世尊歌》之要義 世尊歌者，印土最有名之哲理詩篇，至今猶家傳户誦，視爲聖典，原在《大博羅他》之卷六中，都十八章。叙克利須那王子與阿勇那王子之問答。克利須那傳爲韋紐天之化身，故謂之曰《世尊歌》。

博羅他族之裔，因争王位，至以兵戎相見，當二軍對陣，盤豆族王子阿勇那乘車至陣前，而克利須那爲御者。阿勇那見父兄子弟姻婭友朋將相殘殺，頓生悲心，謂寧可自殺，不忍傷害親戚；寧棄王位，不願戰勝。克利須那告以自我常存，非兵刃所能傷。下依意節譯原文。常住之體，不能毁滅。無生無死，無將來，無過去。如思殺人或爲人殺，均非真知。彼不能殺，亦不被殺。如捨敝衣，别著新衣者，自我離此衰朽軀殼，别就新者，正復相同。人能體驗此常存之自我，乃可超出生死。體驗之方，首在盡驅私欲。人生世間，作業由天賦，不可有所爲而爲，亦不可有所爲而不爲。非由不作，可壞業力。亦非僅由出離，乃得成就。宇宙本由業縛。解脱之道，不在静止，而在作業，摒除貪慢，無所執著。武士以戰争爲天職，故意不戰，實爲罪惡。無著一義，至爲深遠。《世尊歌》於此三致意焉。

《世尊歌》之出世，當釋迦布教之前後。其時吠陀諸神已不能維繫人心，婆羅門祭祀又重形式，極繁瑣，與普通信仰相徑庭。佛陀大雄則更以人獸與天神等量齊觀。苦行方法，殘生太甚。至若依智慧解脱，則又非下愚群衆所堪了悟。《薄伽梵歌》特提出信仰一義示人，信仰本在人心，不假外鑠，循此熱烈情感之活動，人可與萬物同體，與天帝合而爲一。在卷十一克利須那突然顯示其秘密真身，雖具身形，而無量限，無端，無末，亦無中間，人天衆生，悉包其中。於是復告阿勇那曰："汝所見余之身，至難得見，即神祇亦常希望見之。而不得。非由吠陀，非由苦行，非由布施，非由祠祀，我可被見如汝所見者。唯由篤信，我則可

知，則可見其真，可與我爲一。若能作事，業也。能全依託我，能篤信我，無所執著，不懷瞋恨，乃可歸我。"《世尊歌》蓋執一邊法，一元。宇宙爲一大我，衆生有自我精神。無執著以作業，業解脱道。悟徹天地密意。智解脱道。自證本源，擴芥子爲須彌，令小我合於最上大我。達此境界，作業智慧，實爲助因。而要須能誠心悦服，以世界精神爲自我本來所寄託，是即篤信之解脱説也。

第七章　數　　論

數論者，梵云僧佉論，印度婆羅門正宗六論之一。其教不知果始於何時，然必出世甚早，且經頗久之變遷，至西曆紀元後約第十四世紀，始有《僧佉經》之確立。相傳其初祖爲迦毘羅仙人。迦毘羅一字曾見於《白騎奥義書》，然詳其文義不必即爲人名，而此仙事迹見於《大博羅他》紀事詩等書者，亦悉爲神話難信。迦毘羅傳弟子阿修利。見《金七十論》。阿修利傳般遮屍伽，《金七十論》亦作般屍訶。譯謂五頂，爲僧佉大師，其學説散見《大博羅他》紀事詩諸書中。其後有毘利沙迦那者，譯曰雨衆，亦甚知名，佛典中至常有稱數論爲雨衆外道云。又有自在黑者，作七十頌，即中譯《金七十論》之本頌也。又據《婆藪盤豆世親。傳》，雨衆之弟子有名頻闍訶婆娑者，則曾與世親争論失敗，憤懣而死。而《唯識述記》卷四稱有金耳國外道造七十頌申數論宗。日人高楠順次郎曾考此頻闍訶婆娑即金耳國外道，亦即爲自在黑，而《金七十論》稱其師爲跋婆利，則爲跋利娑梵文雨字。一字之訛，即指雨衆，其文詳而甚辯。然據近來在印土發見之《金七十論》梵本，跋婆利當爲踶婆利《大博羅他紀事詩》載阿斯多踶婆利者亦數論師，且略述其學。之訛，似非雨衆。而 Gunaratna 之書似又指自在黑與頻闍訶婆娑爲二人，則高楠之説或非真諦也。

論以數名，不知何解，僧佉即數。一字，亦曾見《白騎奥義書》中，其義爲審擇，因與瑜伽一名並列，有釋者謂爲禪之異名。《百論疏》卷三曰：“僧佉云制數論。明一切法不出二十五諦，故一切法攝入二十五諦中，名爲制數論。”《唯識述記》卷四曰：“僧佉此翻爲數，即智慧數，數度諸法，根本立名。從數起論，名爲數論。論能生數，亦曰數論。”此諸詮釋，若以僧佉原義考，或以述記數度之説爲最允當。唯《大博羅他》中屢言數者數算也。於諦一一數之，盡二十五諦，則可解脱。

數論經典首重《僧佉經》及《僧佉頌》。印度六論，論各奉經爲正典，故晚近數論視經典爲最要。經雖傳爲迦毘羅所作，凡五六二頌。其成立實在西曆紀元後十四世紀，而《僧佉頌》則甚早。《僧佉頌》者，則自在黑之七十頌。我國《大藏經》中之《金七十論》，爲陳時真諦所譯。其長行及七十頌之釋論，不悉何人所作。近印人發現 *Mathara-vrtti* 一書，謂爲該論之梵文原本。在印土所傳七十頌釋者有數人，而以 Gaudapada 所作最通行。此與《金七十論》文義大同，或同出一源。此下中譯釋論稱《金七十論》，梵文 Gaudapada 釋論簡稱《僧佉頌釋》。七十頌之作成，必在世親以前。因世親曾造七十真實論以破之，詳見《世親傳》。而再前則又有恰拉克 Caraka。醫書中所傳之數論。至九世紀婆恰斯巴提密斯拉爲之作釋，名曰《明諦論》，*Tattva Kaumudi*。至若《僧佉經》之釋，則以識比丘 Vijnana Bhiksu 所著爲最要云。

玆篇所述：（一）於《奥義書》以後數論之變遷，稍有論列；（二）於數論學說，則據經頌舉其要義云。

一　數論之變遷

僧佉學説在《奥義書》中雖未成熟，而後來觀念大具於是。《迦塔奥義書》爲早期作品，約在佛陀之前。此中有非祭祀之言，一之三謂獻牝牛而昇上天，則上天爲無可樂之土。似《金七十論》卷上所説。而如其三之十至十一曰：

> 根上有其境，境之上爲心，心上則有覺，覺之上大我。
> 大上不變易，再上則神我，此上更無物，斯即爲終道。

其六之七至八亦曰：

> 高於諸根者爲心，高於心者爲薩埵，
> 超於薩埵爲大我，高於大我爲不變，

但高於不變者爲神我，充遍且毫無相，
知此者人得解脱，可得不死。

此中不但含二十五諦諸名辭，如根、心、覺、不變易、神我等。且列轉變之程序，與後來數論之精神大同。所謂不變易者，後即謂爲自性，言自性出於神我，則同恰拉克之説，均早期數論之教理也。似此學説亦見於《波羅屍那奥義書》。

數論學理見於《白騎奥義書》(晚期之作)者更多。例如其四之五曰：

有一牝羊，赤白且黑。生子孔多，酷肖其母。
一牡愛之，同之歡樂。又一牡羊，樂後捨去。

商羯羅釋曰：赤、白、黑者爲喜憂暗三德。牝指自性，能生一切。牡爲神我，隨之入世，受世間樂。

至《埋帝利奥義書》，而薩埵、羅闍、多磨三語始同見，且陳述三德之來源，謂最初惟有暗，智田之名亦見於本篇。亦見白《騎奥義書》。暗者指自性，故自性名爲冥諦。智田者，神我之别名，此實數論最早之教義。如《金七十論》曰：

迦毘羅仙人爲阿修利略説如此，最初唯暗生，暗中有智田。神我與自性同源，恰拉克亦如是説，可見此説甚早。智田即是人。人謂神我。有人未有智，故稱爲田。次迴轉神我輪轉。變易，自性變易。此第一轉生，乃至解脱。《世親佛性論》卷一曾節引此段。

此説雖納神我自性於一元，而數論教義至《埋帝利奥義書》出世時，在佛陀後。當已規模略具矣。

《大博羅他》紀事詩中有所謂四哲學書，其陳述學説，匯集各派，且

互混雜。數論學説雖亦散見在各處，然其時彼論想尚在醞釀，未成系統，論者謂其中有一元之數論，則早期未完成之説。二元對立自性神我。明二十五諦，則晚期之説。早期之説主一元，如本詩中之《世尊歌》七之四至五謂自性之上有神我，《解脱法品》二一九記般遮尸伽之説，亦主一元，論者遂多疑其述吠檀多學，主一元。非數論之真。然據《金七十論》等書，均言般遮尸伽爲數論大師。而近印人考證主恰拉克所傳實早期之數論。此説學者亦有持異議者。《解脱法品》所載，雖甚簡略，然已可見其説與恰拉克所述相同。故實亦數論發祥之學説。用特約陳恰拉克所言之特點如次：(一)自性有變易之部，謂之爲田。自性有不變易之部，即是神我，名曰智田。即知田者。智田即是思，佛典常謂數論執我是思。從此生覺，從覺生我慢，從我慢生五大及根。若是則宇宙轉變完成，及至劫滅，則均返於自性。(二)神我遍滿是常。無始，無因，無識。一切知覺均神我與五知根及心結合而生，感情苦樂等。動作亦均因此而有。(三)神我與余諦覺慢根心大等。結合，純由自意。參見《金七十論》。因羅暗多磨二德而有生死輪轉，去此二者則解脱。薩埵增勝，則此結合終止。(四)結合而生一切有情，《金七十論》謂之含識。解脱則神我與覺慢等離異，而反乎無知識無相之體矣。(五)恰拉克未言及五唯，而於五大粗質之外，亦認有五種細質，知根則言爲物質所成。《解脱法品》所傳般遮尸伽之説不但與恰拉克所傳相似，且與迦毘羅傳授阿修利者見前。亦頗相合。則説者有以此屬於根本數論，似可信也。

紀事詩主自在天，爲有神説。説者如 Edgerton。遂謂紀事詩中所述均謂有神數論，無神數論則爲晚出。無神説否認神造作萬有非謂無神之存在。然紀事詩中常以僧佉瑜伽並稱，且言瑜伽有二十六諦，其第二十六諦即爲自在天，而無自在天之二十五諦學説，則似指數論也。

紀事詩不但有二十六諦之説，且自性轉變之程序與數目亦具多項學説，唯其中有二處與數論已成熟之説大同。一在十二之三零八：

```
                                      ┌五知根
                                      │五作根
非變易(自性)——大——我慢——五唯┤
                                      │心　根
                                      └五　大
```

而十四之四十至四十一則如下：

```
自性——大——我慢——地——風——空——水——火
                  ∧     ∧     ∧     ∧     ∧
                香鼻  觸皮  聲耳  味舌  色眼
```

此二者均甚近於二十五諦之説，爲第二期數論之學説也。

《金七十論》末偈第七十二。謂七十偈攝般遮尸伽之六萬偈。而此六萬偈所説，不出六十義。六十義則如下列：

覺生五十分(見後)

一　疑　五分

二　無能　二十八分

三　喜　九分

四　成就　八分

十義(下祥)

一　因中有果義

二　自性是一義

三　意用義

四　五道理立自性義

五　五道理立神我義

六　獨存義

七　和合義

八 離義

九 神我是多義

十 身(細身)住義

般遮尸伽之六萬偈，雖談六十義，而其書名之是否爲《六十義論》即《金七十論》所引之《六十科論》，見卷上。則不可知。而另有確據，《六十科論》或《六十義論》一書，爲雨衆所作，然雨衆之六十科，是否即如上説，亦不可知，蓋印土書中另有一説，列六十義判爲二類：一有三十二，二有二十八，内容不具詳。與上述者全異。其最要之點則主有神，與無神之數論大相徑庭也。

數論二十五諦其名數在未確定以前，則有多説，今姑不具詳。如《大博羅他》紀事詩中有立二十六諦者，係《瑜伽論》。有立二十四諦者，此合自性神我爲一。而二十五諦復有數種。我國佛典中亦常言及數論諸諦，並各有異。唯中土所傳最可注意者有三：(一)馬鳴《佛所行贊》梵本現存。第十二品叙佛於未成道前求法於仙人阿羅邏伽藍。此仙人學説，有似數論。宋寶雲譯佛《本行經》第十五品，隋西方僧人闍那崛多譯佛《本行經》卷二十二亦同此，惟學説互有出入。説者遂引此爲佛教源出數論之證。唯馬鳴此説不見於早期佛經中，不必可信。(二)《百論疏》三解釋《智度論》七十之言，謂覺諦從前冥漠處生，稱曰冥諦，亦名世性，一切世間以此冥諦爲其本性。中文佛經引及數論冥諦者甚多。據《金七十論》曰：迦毘羅告阿修利曰，最初唯暗生，此暗者即冥諦，亦即無明之別名。此亦爲數論甚早之學説。參看《金七十論》五十八偈不了爲自性之別名。(三)大乘《大般涅槃經·憍陳如品》，叙闍提首那之説，具二十四諦暨三德，而無神我一諦，當是略也。見《百論疏》。

依上所言，無神之數論，其變遷之大段有三：第一，一元之數論，蓋初見於《迦塔奥義書》中，而《金七十論》所引迦毘羅之説，《紀事詩》所載般遮尸迦之説及恰拉克所傳，均堪左證。第二，《僧佉頌》。中傳與Gaudapuda 所作長行。頌在世親以前。第三，《僧佉經》。約在十四世紀。而識

比丘曾爲之作釋。識比丘蓋已約在十七世紀，其説多强冶僧佉與吠檀多於一爐，席近世調和各派之風，則實爲第四段落。下節所述僧佉學説，蓋取頌經二者共同之要義，而於識比丘之所執，則姑從略。本書所引《金七十論》係用支那内學院刊行本。

二　數論之學説

數論之出世，雖不知始於何時，然其發端要在《奥義書》時代，其時吠陀之教已衰，而婆羅門教亦腐敗。數論因兹時會，爰漸萌芽。故其説但名義上爲吠陀之支派，而實際深受當時風尚之影響。詳繹此中消息，蓋有四端：

第一苦義　僧佉宗派，旨在尋求滅苦之定決定。極究竟。方法也。《僧佉經》及頌開卷即聲言須滅三苦。三苦者，一依内苦，謂風熱痰，不平等所生之疾病。按《俱舍論》十謂風痰熱爲内三灾患。《涅槃》二十五謂風熱水爲病之三相。二依外苦，謂人獸毒蛇山崩岸坼所生之傷害。三依天苦，謂寒暑風雨雷電所生苦惱。金《七十論》卷末又有二十四本苦及三縛之説。而根本之苦在輪轉生死，故《金七十論》引聖言曰：

筋骨爲繩柱，血肉爲塗泥，不淨無常苦。

此言在物質世界反復輪轉，不淨，無常，亦即苦也。

第二非祭祀殺生　《大博羅他》詩卷十二載迦毘羅見將殺牛以祭，頓生悲心，而斥吠陀之妄。此雖傳説，然頗可與數論典籍相印證。《金七十論》第二頌曰：

汝見隨聞爾，有濁、失、優劣。

蓋謂主吠陀者之意見，不過隨聞而已。實則殺生妄語非清淨濁。也。天神亦有滅壞，則退失也。天神因所賦不同，而下神見上神，次第生憂惱，則有優劣也。《百論》曰如：《僧佉經》言祀法不淨無常，勝負相故，即引上文。故吠陀之祭祀及八分醫方，均非決定究竟之法也。八分醫方之名見《義淨寄歸傳三》。

第三反對神權　諸天之勢力墮落，須輪轉生死，與人獸同。而所謂尊佑論者，執世界爲自在天之所作。解脱亦由自在天，則爲《金七十論》所明斥，而《僧佉經》復反復非之。蓋以自在天既與輪迴之説不相容，而假使有慈悲之天帝，則决不能創此萬苦之世界也。因是而四吠陀之地位，遂亦變更。《金七十論》謂僧佉之智在四吠陀未出世時已得成就，由此智、四吠陀及諸道後得成。而《僧佉經》亦否認吠陀爲天所成云。

第四智慧解脱　《僧佉頌》以欲知爲苦滅之因，第一偈。而其所謂獨存之智爲解脱之因，此實決定而究竟之正遍知。因之黜吠陀諸神及《梵書》祭儀，而絶與印度教之信仰無關也。

此四義者蓋《奥義書》之所蘊蓄，而亦沙門諸道之所共信，實一時之風尚，各派均染之。如苦義雖罕見於早期《奥義書》。而《埋帝利》一篇，亟言天地可崩拆，神鬼亦壞滅，人身僅爲血肉積聚、貪嗔及煩惱所成，此與佛陀之苦諦蓋無以異。而《奥義書》之非祭祀棄神權，亦與佛教同。至若因天神之勢衰，祠法之被擯，而解脱之方，乃側重智慧，上均參見此前諸章。則尤以吠陀系之《奥義書》與非吠陀系之佛陀等所同主張。故數論者實漸興於《奥義書》及吠陀時代，而同染當日之風尚也。

數論之建立，基於量論。其所立量有三。此據第四偈，他書亦有立六量者，不具列。量之一字，原有多義，據《金七十論》，量者準繩之謂，如尺如稱，能知長短輕重。而世間知識之量，能通一切境，境依量成立。此論三量爲何？一者證量，二者比量，三者聖言量。證量之智，乃以根爲具，對塵塵者，對象也。而生解，然不能了知，即直覺之謂。非不定，無二。了知者根於判斷。不能了知者乃因未有判斷分別，故曰不可顯現。比量者，以證量爲根據，其旨在證一相性相。與一有相有此性相者。相應不

相離。如證死性與孔子相應不相離。堅白性與石相應不相離，證其死，證其堅白，則比量乃成。比量有三：一有前，爲推知未來，亦由因推果。如人見黑雲，當知必雨。二有餘，推知過去，亦由果推因。如見江中滿新濁水，當知上源必有雨。三平等，推知同時，亦可謂爲用譬喻推得。如見巴吒羅國庵羅樹發華，當知憍薩羅國亦復如是。聖言量者，即如吠陀，若天神，北俱盧洲，非證量比量所可通，則依聖教乃可得知。依此三量，能一切境，而最要者爲平等比量。蓋數論之二大原素，自性及神我，均因起乎感官以外，非證量得，實用平等比量建立：（一）譬如檀木破碎，片片同性，乃知原從一本而來。今見世界事物如覺等，均具三德，則亦知應根發一源，此即自性。（二）世界聚積當爲他故，故立神我。

《僧佉論》者，觀察宇宙之現象，以爲生命原有不變清淨之本體，是曰神我。而其餘一切心理物質之現象，亦有一本體，是曰自性。自性與神我相合，乃轉變生萬有，歸納萬有不出二十三事合之爲二十五諦。故數論者轉變之説也。因執轉變，故主因中有果，如自性中有覺而轉變爲覺。此有五證：（一）實無則不可造作，如從沙不能出油。（二）求一物必須取其因，如酪取得於牛乳中，不從水出。（三）一切物不能生一切物，如草木沙石等不能各均生金銀等。（四）此因能作所作之果，如土能聚作瓶。（五）隨某種因即得某種果，如種瓜得瓜。參看《百論疏》十一《顯揚》第九。

神我爲自性所依，而轉變爲色心諸法。故自我法二者對立言之，則爲二元。自諸法原從一自性生言之，則爲一元。故如《外道小乘涅槃論》曰：僧佉人説一切法一。義淨《寄歸傳》曰：僧佉從一以始生。均由諸法言之也。上所謂二元者非西洋精神物質之對立，亦非本體現象之二層，故以歐西二元論比之實誤。

數論依因中有果之原則，立轉變義，故謂自性爲諸法宇宙心物諸現象。之本體。就諸法言，有生滅變化。就本體言，一切常存。是以《俱舍光記》引雨衆言，謂有必常有，無必常無，無必不生，有必不滅。見卷七十。自性所轉變之現象，是有非無，不可譬爲幻化。而數論師又察宇宙現象，以爲不外三方面，是曰三德。德之一字，用於耆那教見前。及勝論見後。

等，則對於實而言。實謂本體，德者本體之屬性。數論之三德，則自性即由其相合而成，非僅爲屬性。《僧佉經》六之三九明言德爲陀羅驃，譯即爲實。蓋宇宙萬有或具輕微光照之象，如理智是。或具沉重遮覆之象，如物質是。而理智物質之錯綜，必有使動及動者在。即以人生論之，輕明則官感諸根。能了別對象。執塵。若笨暗則感知鈍拙。而有時心欲争持，躁動不安。因舉凡事物咸有此三方面而立三德：一曰薩埵。輕光爲其相，其功用有照别。二曰多磨。重覆爲其相，其功用爲繫縛。三曰羅闍。持動爲其相，其功用爲造作。此三者果爲何物，則極難解。唯《金七十論》第十二偈曰：喜憂暗爲薩埵、羅闍、多磨之體，則似數論人分析萬有而最終歸之情態，於苦感樂感之外，人常有麻木沉悶之情感。三者實爲萬有之本體，宇宙之變化，無非三者之分合。（一）或此勝彼伏。（二）或彼此相依賴。（三）或彼此相生。（四）或同時並行。（五）或可同時引起不同之事。如喜生喜而又同時生憂。而所謂自性則由此三德相合而成。當三者平衡，互相牽制，則爲自性之本體。及其均衡失墜，則變動生，是曰自性之轉變。

自性者，或名勝因，或名爲梵，或名衆持。在《七十頌》中之第十五偈，以五道理證明自性是有。（一）世界有類别之物，皆有限量。有限量者必有所本，如陶器有數量，係從有量之土聚成，器若無本，應無數量。（二）世間諸法，同具三性，即三德。故知皆自一本所生。（三）世間變化，必因功能。變者有生，生依能得成。而此生之所依，是曰自性。（四）世間因果差别，土聚爲瓶，瓶能盛水。而土聚不能，此必亦有别因。而世間變化，亦必有别因在。（五）世界劫滅，一切俱泯，在彼時普遍之相，了無差别。是純粹渾沌之狀態，稱曰自性。

自性爲能生之本體，爲能變而非所變，故稱爲根本。其所變者有二十三法：一覺，二我慢，三至七爲五唯，八至十二爲五大，十二至十七爲五知根，十八至二十二爲五作根，第二十三爲心根。合自性與神我爲二十五諦。此二十三法轉變之程序，古今所傳不同，見上節。即在《金七十論》亦有二說。其一列下：内院本上三右九上七右八上九右七及《百論

疏》三。

自性→覺→我慢→五唯	五　大 五知根 五作根 心　根

其二如下：金《七十論》第二十二偈及長行即上二十三右及 Gandapada 梵文釋論及《涅槃經·憍陳如品》。

自性→覺→我慢	五唯→五大 五知根 五作根 心　根

自性之所以轉變，乃因我意，我意猶言爲神我故也。此有二種：一者受用聲香色味觸之諸塵，二者轉變可使人了然於神我固於自性根本無關係，而得解脱。故此生命之本體與萬法之本體二者之結合，乃因爲神我之故。因神我必先受諸塵，墮死生苦海，其解脱之要求乃愈亟，因此故而生世間。第二十一偈由義生世間義，即我意。然現象之世間，雖二本體相合而生，而一切心物諸法，則全從自性轉變而來。蓋(一)神我者實常住不變，而心物現象則非常。(二)神我果係獨立存在，則必本來與此萬苦變異之世間無關係。因此二故，僧佉人不得不視神我爲獨存不變之實體，而舉所有變化多苦之心理物質諸項均隸屬自性。

復次我既是常，則非作者，蓋作者亦非常也。僧佉人因是執我僅爲見者、受者，而非作者。我爲知見之絶對主觀，爲能知而毫不涉所知。故我是思，受用外境。《唯識述記》四。而自性三德。則無知而能作，能轉變。

神我自性結合，而遂使中直獨立不倚。之神我無作而如作者。三德之自性無知而如知者。神我獨存中直，爲絶對之觀者。《金七十論》譯爲證義。《唯識述記》四謂外人問僧佉曰：此我知者、作者、受者耶？答是受者非作者。三德作故。問既非作者，用我何爲？曰：爲領義故。義之言境，證於境也。我是知者，餘不能知。自性因神我之故，我意。而有轉變。神我誤認此轉變之心色諸法爲自身，而被繫縛。若終能了然與己絶然無關，即是解脱。

復次神我是多非一。凡每一有情之身，各有一神我。此有五證，如若各身一神我，則：一、生時應同生；二、死應同死；三、耳根壞時，聾。應一切人均壞；四、一人作業，應同作；五、一人苦樂時，各人應均同。而今並均非如此，是故知實有多我。此諸我者，各原遍一切處，論上十左八及經六之五九。因時空之限制，而似附人身中。據《毘耶舍瑜伽經注》一之三六謂般遮尸伽執神我量如極微。

數論人以五事證明神我爲有。《金七十論》第十七偈曰：

聚集爲他故，異三德，依故，食者，獨離故。

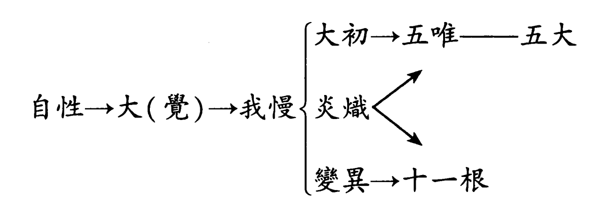
五因立我有。一、聚集爲他故。因明《入正理論》引此，斥爲犯法差别相違過。如床席等聚爲他用，非爲自用，故自性轉變亦必爲他用，他者即是我。二、異三德故。自性有三德，無三德之知者，則爲神我。三、依故。自性所生之身，若無神我爲其所依，則身不能作。四、食者故。世間客觀之現象，所食。必有主觀之神我。能食之食者。五、獨離故。解脱世間諸苦之身，這聖人所教。若身外别無神我，解脱則無所謂。

僧佉既以五道理立自性，復以五道理立神我，然恐世人以爲二者非感官之所可見，而疑其無有者，乃立八不可見《大毘婆沙》十三引之。及四無《俱舍光記》七十言及。之説。謂自性神我，如煙熱塵氣，細微不可見，而决非畢竟無有，如非神人之二頭三手也。神人自在可有二頭三手。

數論由神我自性二元對立，而演爲二十五諦。自性爲神我故而生變

易，變易者指餘二十三諦，與自性有九不相似六相似，反之與神我有九相似、六不相似。兹姑不詳。由轉變之程序有二，已如上説。而生世間。復於世間外五大之器世間與依於内五大之諸有情。而現象之世界與現象之我如是而成。實則此現象界者均爲三德在自性中不平均而生起者也。

自性當未轉變，原爲渾沌之本體，故古稱爲冥諦，或曰暗即無明。而“不了”即渾然冥漠，見五八偈。亦其别名。其時三德分散，相互牽制。但爲神我我意。故，須使其受塵至於解脱，因而動生，原爲泯然不别之自性。乃以三德動而薩埵增勝，故轉而爲有知。此時附於各神我之諸覺，名别覺。遂各獨立。而總此時以智識勝之情態，名之曰覺諦，名總覺。自其居劫初包羅一切之變異，故又名曰大。以充遍此世時故亦曰遍滿。自性者三德平均。覺諦者薩埵增長，是爲第一次轉變。續起變動則分三途：或暗德增長，或憂德增長，或喜德增長，當此時遍滿之大諦，更劃分而分彼此，第二次轉變遂總名曰我慢。我慢者蓋於自性及大中執著而生種種心物分别，自其暗多之我慢名大初。而有五唯五大之物質，自其喜多之我慢名變異，原文作轉變或轉異，均不妥。而有十一根之心理機能。而心物之構成，必由執著躁動。故憂德增長之炎熾我慢實爲上二種我慢轉生之主動力也。易言之，則宇宙心理方面基於薩埵，喜德。物質方面基於多磨。暗德。而二者之變化構成均由於動作之原理，羅闍憂德。是矣。依此則轉變之程序如下：此與上列轉變之第二説相合，《僧佉經》、《頌》及梵文頌釋均主之。



自性轉變，一方爲山河大地之器世間，一方則各個神我所附之諸有情。從無始來，此諸神我各因根本無明而有業報輪轉之身，其心理方面則有覺、我慢及十一根，其物質方面則有由五唯所生之五大。

覺與我慢爲自性轉變之第一、第二步，亦爲各個有情之心理構成分子。自性生覺，覺諦代表宇宙全體，由冥漠渾然轉爲有知，故言喜德增長，《僧佉經》謂此爲總覺世界之覺也。而此充遍之覺中，各個有情之覺亦生焉。此名別覺。個人之覺爲判斷決定之心智，如決斷此爲人，此爲杌。我慢者執著此爲我，此爲我所有。由我之執著，而生彼此。由覺之判斷，而智識有所統屬因以完成。蓋五知根耳、皮、眼、舌、鼻。各能取外境，如耳能取聲，皮能取觸，眼能取色，舌能取味，鼻能取香。五作根舌、手、足、男女及大遺。各能作，如舌能語言，手能握執等。此五感覺器官，唯能取能作，不能分別。分別功能則屬之於心根。心根謂是極微，在身體至爲活動。如目有見，心根奔赴眼根與之相應。且知根作根及心根雖可有知作，而決定此知之如何，作之如何，則全在乎覺。既有知作，復加以人我之分別，分主客爲二，則我慢之事也。知作十根對待外境，唯知現在，名外作具。覺慢及心，不取外塵，能知三世，則爲内具。外具如門户，而内具則如管轄諸門者。如人行路，忽見高物，則知根之用也。因起分別，疑爲人或杌。如見衣摇，或見其屈伸，由心根之分別，而判定其爲人，則覺之事也。而且起念，我決知此爲人，則我慢之執著也。此十三作具，各能作其職事。悉本於自性，故性爲能作。然此各項心理，必有主觀之知者，乃能生知識，則是神我也。神我僅爲能知，而知識之内容所知。則純屬於自性。

數論立五風之説，謂爲十三作具所共同所作之事。此五者蓋有情所有之全身之情態，大略如今人所謂之態度或氣息。一波那，主活動。二阿波那，主退縮。三優陀那，主驕傲。四婆那，指生氣。五婆摩那，主攝持貪慳。而此外心理動作之分類，又有八有、五十分之説。略見下。因心理活動均決於覺，故均謂覺所生。

有情活動，必有待於物質之身體與物質之世界。内五大與外五大。物質者有粗細：粗者五大，地水火風空。細者五唯。香味色聲觸。五唯者不能爲人類感覺之所直接取得，僅爲物質之體、之功能，《金七十論》上二四左六謂五唯如香等唯體唯能。係由大初我慢多磨種。因炎熾我慢羅暗種。之助所生。

最初自大初生聲唯，一分之多磨與聲唯合而生觸唯，次由一分之多磨與聲唯合而生色唯。味唯、香唯再相次生，亦遵上法。五大極微由五唯生，則有二説：(一)聲唯生空大，觸唯生風大，色唯生火大，味唯生水大，香唯生地大。《金七十論》梵頌釋、《百論疏》三偏造説、《光記》十一、《唯識述記》四别成義。(二)聲唯生空大，觸唯並聲唯生風大，色唯與聲唯合成火大，味唯合色聲觸成水大，香唯及餘四合成地大。《明諦論》主此説。

物質之世界，就人類經驗言之，乃五大極微所成，根本自在五唯，但爲人類之感覺所不能達。神可對之有知感。五唯蓋僅有爲感覺對象之可能性，且本身無差别，而有分爲種種差别之可能性，故名曰無差别塵。五大則實爲人類感覺之對象，且有差别，故曰有差别塵。塵者對象也。現象之世界，因自性之轉變而開展，爲諸神所附之有情活動之舞台，至劫滅而止。次劫復然，如是周而復始。

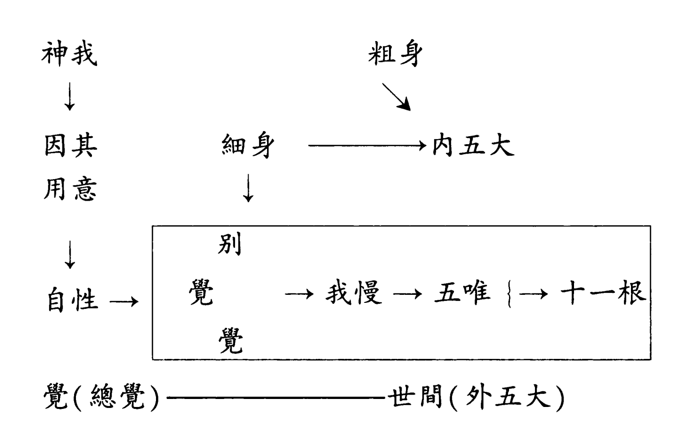
所謂有情者，蓋物質之身體與覺慢十一根而成。物質之身體，《僧佉經》謂爲地大所成，不過其血之資助在水，體熱在火，呼吸在風，氣管在空。十一根者，數論所説不一，或言五唯所成，故《金七十論》常言五唯生十一根，如上列轉變説之第一表。或言五大所成。推想其意，或自根之功用言，故爲五唯所成，或我慢所生；自根之外形言，則五大所成。二者猶佛教之勝義根、扶塵根。

自性爲神我故意用。而轉變，爲諸有情流轉生死苦海中。神我本來獨立存在，無所謂輪迴。而物質五大之粗生，有滋生壞滅，自亦非輪迴之身。因是數論於粗身外，别立細身。細身者，手足頭面等體相身體相狀。具足。其性細微，人不可見，山石壁等所不能礙。當自性轉變時，細身先生，墮落胎中，由父母滋益，構成粗身。故名父母生身。細身發展爲粗身之共和合身，暫住世間，死時分崩，粗身壞滅，細身則常往，繼續輪迴於三世間。天人獸。

細身爲現象之身之根源，故具心物二方面：(一)細身爲五唯身，故細不可見。五大粗身之所從出，此則爲體相生。(二)細身中有覺及我慢，五唯與覺慢七者亦合名細身。則爲有情心理之基礎。其中雖無十一根，而其

功能必亦已潛附於中。故五唯身細身之别名。與十三心理機能十三具作。相互依附。五唯爲所依，十三乃能依。雙方如畫不離壁，光不離火。且此細身之如何輪轉，悉視過去作業情態爲斷。作業有善有惡。善有四：一法，守道德規條。二智，謂智識與智慧。三離欲，見世間煩惱及得智慧而出家。四自在。有八神通之類。惡有四：與前相反，一非法，二非智，三愛欲，四不自在。因有情在自作業所起之八情態，原譯八有。潛伏爲薰習，因作業悉決於覺，覺是生因，故此亦名覺之八分。此八有薰習隨覺與細身輪迴，並由三途取得。一因依善成，二因先天本有成，三由後天教育所得，故《金七十論》亦言三有。依覺之八有而輪迴有區别，或生天，或墮獸道，或解脱。唯智可解脱，兹不具詳。故此謂之有生，又曰覺生。覺生者，心理方面由之發展。體相生者，物質方面由之發展。二者相依，不可離也。因此二種之發展而生各項有情。此名含識生，合上二稱曰三生。有情之種類，分爲天神分八種。人及獸有五類植物屬之，《金七十論》謂山石亦屬此中，頌釋則不然。三類。

兹依有情之發展爲表如下：



有情含識，雖有等差。然輪轉無已時，歷生死苦海。內苦，外苦，天苦，令人不安定。人生之行爲，或因知識之錯誤顛倒，此稱曰疑倒。有暗、痴、大痴、重暗、盲暗五分。或因知識作用之欠缺，此曰無能，有十一根損害及十七種智害，智害者，九喜八成就之反面，故有十七。悉是苦中作樂，不能解

脱。而普通之求解脱者，亦均所見較淺，非真實智慧。此有九分，名喜，姑不詳。解脱之唯一方法在智慧。智有二義：一外智，知識之謂，如六吠陀分。二内智，則數論之哲理，爲真實之智。成就此智慧之途徑有八，此名八成就，略見下。合上疑倒五分，無能二十八、喜九分，謂之爲覺生五十分。然最後取得智慧之方在修持。

僧佉之智在神我了然於自性，與彼本無關涉。世間之知識行爲欲望，莫不與苦偕行。執世間少量之得失，視爲與己身有莫大關係，而以爲“我可憐我可愛”，此根本之我慢，我之執著。實則所見極小極淺，是曰無智。因無智而繫縛於身，令在天人獸中反復輪轉。縛有三：(一)自性縛。沉没八性中而不自知。八性者，自性、覺、我慢、五唯。未離此八，而自以爲解脱，實則其後仍須輪轉受五大粗身。(二)布施縛。如人計行大施，作大祠，令諸天飲須摩味，於後世間當行受樂，然仍墮輪迴。(三)變異縛。人得八種自在，神通。而望生梵王等處，實則亦不離生死苦海。一切有情，沉溺於三苦三縛中，悉因細小淺薄之眼光，不知生命之本體神我。本來無繫縛，無解脱，無輪轉生死。自性之所以轉變，蓋因神我依根本無明作業而未證本源，故演爲含識諸生。使神我受世界之經驗，以至於徹悟而求解脱。故自性之轉變，如歌妓登舞堂，示其色相，係爲觀衆之娛樂。若觀者於舞台上悲歡離合，而引爲自身之苦樂，則障生。神我於自性，固亦如是。若果能各其原不相涉，自證本源，則細身粗身分離，反於冥漠之自性，不再輪轉。故解脱者實五大、十一根、五唯、我慢覺之還原，歸隱於自性。當其時，平日執此爲我及斤斤於此爲我所有之心理，均滌淨無餘，則苦惱不生。神我因修得此智，而清淨除世間煩惱。獨存。離自性。其時雖人世界之變易，而能視爲與己無涉。如人静住觀舞，不起絲毫惑業。既得正遍知，則雖五大粗身未滅壞時，未死時。其作業即不爲輪迴之因，業力爲輪迴之因。而此時之所以不遽離棄有情身體者，蓋雖已解脱，而因宿業所餘勢力仍令此身住若干年，此爲有身脱解，如佛教之有餘依涅槃。及至宿業已盡，正捨此身時，内身五大還外五大，諸根以至覺均歸自性。而自性與神我無涉《金七十論》譯爲自性人我中間。之

理益顯，神我因得獨存之智，决定而究竟也。

數論之所謂智慧，亦修持所得者也。修持者，謂禪觀也。成就此智之道雖有八：一思量，二聞，三讀誦，四離外苦，五離内苦，六離天苦，七由友得，八由施得。然此八者不過可引起此禪定智慧之入手機緣。因智必因觀證乃可得。觀證者，蓋摒棄平常細小淺薄之知識，因此知識而人墮入塵世。見五大等片段之現象，而起分别，有執著，因墮於三苦三縛，均淺小之知有以致之也。果能由淺入深，從小擴大，觀自性之全體，了然於二十五諦之地位，此至深覺悟，可令自性轉變失其用，偈六十六無用故不生。而得解脱。數論謂本無縛無脱解脱在自性。數論之禪觀曰六行觀。謂："一、觀五大過失，見失生厭，即離五大，名思量位。二、觀十一根過失，見失生厭，即離十一根，此名持位。三、用此智慧觀五唯過失，見失生厭，即離五唯，名入如位。四、觀我慢過失及八自在，見失生厭，即離慢等，名爲至位。五、觀覺過失，見失生厭，即得離覺，名縮位。六、觀自性過失，見失生厭，即離自性，是位名獨存。"察其程序，蓋由淺至深，由小至大。於此六行，數數修習，究竟修習，則生智慧，《金七十論》下十九左一。故智慧乃修證所得也。《瑜伽論》依數論之理論而特別發揮修證之法者也。

附録

《金七十論》科判

（根據内學院本註明卷頁等以資參閲）

一　總綱——世界觀（約當卷上）

目的上一左至三右八

二十五諦（此有二説轉變程序不同）

一、上三右九至四右二

二、上二三右六至二四右三

量論上四右三至六右一

因中有果說轉變說之根本律上八左四至九右三

自性

諸名上二三右八

細不可見上六右二至七右五

五道理立自性上一五右九至一七左九

何以生大等上一七左十至一八右一

三德上十二左八至十四右十

神我

五道理立神我上十八右二至十九右十

性質

多上二十左一至二一左一

見者非作者上二一左二至二二右四

證義(等)同上

自性與神我上二二右五

現象世界

與自性關係

不相似上九右四至十一左三

相似上十一左四至十二左三

構成(大等)上二四左一至右三

二　有情(約當中卷至下卷六頁)

心理構成

覺中一左三至二右四又十三右七至十四右六

我慢中二右六至四左一

十一根中四左二至四右八

誰之所作中五右三至七左一

性質中七左二至十三左四

物質——五唯五大中十四右七至十五右二

心理狀態

風中七右八至八右三

有中十七右七以下　十九左六　下十左十

八分中一左四下　中二十左三下

五十分下一左三至十左九

細身與輪轉中十五右三至二十左二　下十左十至十一左八

含識生下十一左九至十二右二

三　解脫(約當下卷六頁以下)

八成就　　六觀下七左一至十左九

自性解脫下十三左八至十七右九

解脫後情狀下十七右九至二十一右十

第八章　瑜　伽　論

瑜伽宗以巴檀闍黎之《瑜伽經》爲根本經典，乃印度六宗之一，與數論關係極密，幾不可分，故常被相提並論，而總稱爲“僧佉瑜伽”。僧佉數論。可視爲瑜伽學行之理論背景，瑜伽可視爲僧佉學説之修行方法。通常均謂二者理論之有别，以承認自在天與否爲最要。瑜伽承認自在天，故稱爲“有自在天。僧佉”，而數論則稱爲“無自在天。僧佉”。本章略陳瑜伽宗行法。瑜伽有多種，此所述者乃王瑜伽。而本宗之來源，其發展之經過及其與數論之關係，亦當先爲叙述。

一　瑜伽論之曆史

瑜伽一字早已數見於《黎俱吠陀》。其意義之一，爲枷或駕，如服牛駕馬之意。故有聯繫、合一諸義。而中華舊籍因譯爲相應。《攝一切見集》謂個人之我與勝義之我相合，是曰瑜伽。蓋人我沉溺罪欲，而與大我分散，故一切罪惡之根爲分散，不統一，求去罪惡，須有精神之統一。《奥義書》及《世尊歌》中常闡此義，而此即所謂瑜伽也。然瑜伽之名，固特指修行之方法。蓋自《黎俱吠陀》以來，宗教苦行或淨行爲人所重。情欲奮發，不可克制，有如劣騎，駕服劣騎，必有技巧，因此瑜伽字原用之於牛馬者，乃用之爲制服情欲方法之名稱。印度古巴尼尼文法書本認爲係作於佛陀之前，其中分瑜伽之爲三昧行法，與瑜伽之意爲聯繫者爲二字，蓋在彼時瑜伽已成爲專門修行方法之名辭，與普通有聯繫意義之字已不相同矣。由身體心理之修持，使人超越痛苦，由修行而得非常之身心威力。此項意見，發源甚早，在《黎俱吠陀》中即已有讚頌，第十卷一三六。

似言及此項方術之價值。至若《阿闥婆吠陀》則常謂苦行可以致神通。再進一步，苦行乃並具道德觀念，如耆那教所謂之塔波斯是矣。塔波斯燒除業力，必須摒去嗜欲，解脱罪惡。在《奥義書》中言及瑜伽行法，且重在内心之修養，追求真際之智慧。禪定修心之方，乃極見注重。苦行淨行，亦並認爲致神通之法。在《迦塔奥義書》、《白騎奥義書》及《慈愛奥義書》中，瑜伽乃與僧佉並稱。僧佉致力於義理上研究，瑜伽專指實行之工夫。在《迦塔奥義書》以及《慈愛奥義書》中，瑜伽已爲專門名辭，確指禪那與三昧。人世煩惱滋生，思慮紛紜，因希求超越塵勞，入於超經驗狀態，而禪定之術生焉。故《迦塔奥義書》謂在瑜伽之最高狀態中，感覺、心及智，三者均停止。《慈愛奥義書》言及瑜伽之六支：一調息、二制感、三禪那、四静慮、五思擇、六三昧。而巴檀闍黎之《瑜伽經》則有八支：一夜摩、二尼夜摩、三坐法、四調息、五制感、六執持、七静慮、八三昧。二者雖不相同，但大體相似。《瑜伽經》除加首二項關於德行者外，僅以坐法代替思擇。故在此奥義書時代，瑜伽宗行法已具有雛形，而思擇者指理性作用，按《長阿含・梵網經》六十二見中謂外道或依禪定或依思擇理性作用。而執世間是常，則禪定與思擇關係極爲密切。由此可以推斷，《慈愛奥義書》中之瑜伽六支爲最古之禪定學説，而爲《瑜伽經》之先導。

據上所述，瑜伽一字如指修行方法，原有二義：一爲苦行法，塔波斯是也；一爲持心法，禪定是也。釋迦牟尼佛祖曾修此二法，先曾練苦行無效，後乃修禪定。佛陀並曾學道於阿羅邏仙人。據《佛所行贊》，梵文及中文本。此仙人之學説，本屬僧佉瑜伽，而佛教早期經典中盛言定法，如巴利中部之《念處意止。經》，其中專門名辭多見於《瑜伽經》中。瑜伽之學固與佛教有密切之關係。例如：一、佛經如中部一之十六。言信、精進、思維、定、慧，爲通瑜伽之路。《瑜伽經》一之三三。亦有此説。二、二者均注重慈悲喜捨之四無量，而此説頗不見於印度他宗。三、《瑜伽經》悲觀意味甚重，亦有似佛教。而經中並有四聖諦二之十五、十六、十七。。瑜伽叙人生緣起，有似十二因緣，而無明特居首位。凡此諸例，均

可見《瑜伽經》與早期佛教關係之密切。

《瑜伽經》爲關於修行方法極有系統之著作，其著者巴檀闍黎之時代頗難確定。印度在西曆紀元前二世紀有一大文法家，名巴檀闍黎。如此人與作《瑜伽經》者同一人，則《瑜伽經》出世甚早。唯據哈佛大學伍慈教授之考證，此經不能在紀元後第四世紀以前，其理由之一，乃經之第四卷中攻擊佛家法相唯識之説也。

《瑜伽經》分爲四卷，内容如下：

第一卷　三味分　中述禪定之性質與目的

第二卷　修持分　中述達此目的之方法

第三卷　變化分　中述神通

第四卷　獨存分　中述解脱

此書在第三卷之末，據文字上之證明，本已完畢，故疑第四卷爲後來加入。如果如是，則攻擊法相唯識一段，不能用以證明《瑜伽經》之晚出也。

《瑜伽經》之主要注釋，爲毘阿沙所作，此人約在紀元後四世紀。此注釋有疏甚多，重要者乃博闍、婆恰斯巴提密斯拉、毘笈那比丘識比丘。三人所作者。識比丘頗批評前人之説，而欲調和瑜伽與《奥義書》之理論。

瑜伽與數論在歷史上之關係，爲一困難之問題。就《僧佉頌》《金七十論》。之數論，與《瑜伽經》之瑜伽言，數論自較瑜伽爲早。但此二學説達到最後之系統，均經過極長時間之發展，兩方學説與名稱均早見於《奥義書》中。或者在最初二者未分化成二固定系統，實原出一源，古籍嘗稱之"僧佉瑜伽"，即指此。其後，一方面受佛陀時代反對神教之影響，並重智慧，而演爲僧佉宗。一方面受神教之影響，並偏重修持，而終組成《瑜伽論》。因其同屬一源，故基本理論無多殊異也。

巴檀闍黎之著作，係用僧佉哲學之背景，而將瑜伽理論組織成一系統。所有之數論，二十五諦均承認，而不加討論。一、從自性言，宇宙爲不變易，爲常。彼爲三德所成，無始終，而一切有變異有終始之事物，

均爲其所轉變。二、與此對立，有無限數目之神我。其性爲淨清，不變，而常住。三、因與宇宙發生關聯，乃有諸有情之代生，而神我似隨之流轉，於是神我乃縛於有情之生命，感受苦樂，墮入生死輪迴。此三點乃瑜伽之根本義，與僧佉無何不同。

關於自性之轉變，瑜伽立義，謂自大覺。以下，其發展爲二方面：一方面發展爲我慢末那及根；五知根及五作根。而其另一方面發展爲五唯以至五大。據毘阿沙曰，五大生自五唯，而自我慢或我執生十一根。此謂五唯不自我慢發生，似與數論之說不同。但識比丘於此釋曰，毘阿沙之意，僅謂覺之轉異可分爲此二類，而並非謂五唯不自我慢生。據此僧佉瑜伽於此亦並無不同。而按數論之書，由大初我慢生五唯，由變異我慢生諸根，二方均來自覺。而且變異我慢係喜德多，覺固亦喜德增勝。故毘阿沙之説，實與數論原意無大抵觸。

有情挾無明以俱生。無明者，對於宇宙實相之無知，而爲貪欲之源，由此而生諸苦。無明自何而生，爲無意義之問題，因此世間固無始也。即在每劫之末，諸有情之心此非末那心根，而係包三内具覺慢心之總稱。與其無明均潛伏。及至下一劫初，世間之所以再創，即因於此諸無明。無明附於心而爲煩惱，由此而有生死老病等。不過瑜伽宗解釋世界之創生，亦謂爲無明與自在天二者之力。瑜伽之所以建立自在天，乃因自性之無知，盲目而無意向。夫宇宙之秩序及調協孰實爲之？轉變之程序如何最適宜於神我？世界如何有轉變？有情如何解脱繫縛？而轉變之中善者得福，惡業取禍，更受何者支配？凡此均非自性所能辨。因此除自性外，必須有一存在，爲轉變之指導者，此特殊存在，即爲自在天。自在天不似基督教之上帝，而爲一向無貪欲無明之神我。其體爲喜德所成，故爲無明所不能侵。彼全智全能，而其唯一意向，在指導轉變無阻，使衆生得受塵與解脱。因自在天之此一意向，而三德之轉變乃爲神我之利益，而進行無礙。無明因其無知，而漠然於神我之向望。自在天有知，故能使自性之顯現便於神我。自在天非能創造自性，彼不過先使三德失其平衡，而後引導轉變使業報得其常軌，而宇宙向有意義之秩序發展。此自在天

之建立爲瑜伽與《僧佉論》最重要分别之一。

二 瑜伽行法

瑜伽與僧佉最要之分别除上述者外，亦在其對於覺諦之分析。覺諦在《僧佉書》中通稱爲“大”，而在瑜伽則常稱爲“心”。不過“心”之廣義則常並攝我慢與末那，心根。並可包括諸根。此諦視三德之成分不同而生各種變化，此各種變化稱爲心之轉異。而瑜伽之定義，則爲“心之轉異之斷滅”。蓋由自性與神我發生關係，而現象界遂展開。《僧佉論》所注重究在自性，現象之體。而瑜伽則注意在現象，自性之用。所謂覺或心之轉異是也。故心之轉異包括宇宙一切對象及有情對彼之認識。所謂心理情態及其對象，無非均屬於此心之流轉也。而此流轉係由過去作業所決定，故有情各個不同。諸有情各因過去生命中所作業而遺留於心，因有種種潛伏印象，所謂薰習是也。薰習非如習慣，習慣限於此一生，而薰習則有常住之力量，不隨此生終止而毁滅。而在有情之此一生所作，均可留有下意識之諸印象，隨相當因緣而復起作用。此則所謂“行”。而諸“行”之對於來生起作用者即所謂薰習。故瑜伽之斷滅心之轉異，不但斷此生心身所呈現情變，並須斷諸行，或薰習之一切不可見之勢力。有情生命爲過去薰習，此世諸行，及此心現行所圍困，重重結網，永恒轉異，殊難自拔。

但心因其仍能使諸作根應付外起之事物，故可有自動之行爲。又因其能自製，使生命變換趨向，或繼續進行，故心亦謂“有能”。因此二事，亦屬於心之本性。故有情可以令心注一處，不使他馳。而能令心注一處，則爲瑜伽行法之基礎也。

心之轉變有不同之情態，名曰五地：爲事物所播弄，是曰擾心；昏迷不明，謂之盲心；不常安定，謂之遷心；集於一點，謂之一心；止息心轉，謂之滅心。凡此五心，均不完善。又人之知識，亦分爲五：一量，

謂真知；二似知，謂誤知；三分別，謂想像之知；四睡眠，謂心在睡眠中；五念，謂記憶。凡此五知，亦均起於神我與覺之結合，而神我墮於現象界中自須斷絕。凡此入瑜伽行，乃能解脱。

神我因陷入覺所轉異之迷網，誤認其本真，而以現象之流爲其本身，故解脱之道，最後在神我之發現自己。吾人須斷滅心之活動，摧破其重重縛網。欲停止心流，必須修持與克欲。克欲之方，在端正之生活。修持之要點，在心智之堅定。瑜伽分心之轉異爲有煩惱者與無煩惱者，前者總歸於無明，後者均屬於智慧之情態。無明者以非我爲我，以染爲淨，以苦爲樂，以非常爲常。總而言之，則係以現象之流爲真實自我。瑜伽人須修練内心，使諸事均顯其真相，而修行之重心則在“離欲”。世間事物，分爲二項：一者可見，如飲食人物等，二者隨聞，如天上之歡樂等。離欲者對此二項均無欲求，對於人世天上之苦樂，均泯然遺棄，故不爲任何事物之欲求所奴役。在離欲之最上階級，則真我之體證起，而解脱得以完成。

神我不但爲煩擾之心所纏繞，而且與壞滅血肉之身體有密切關聯。身體之痛苦，不快與不定，以及出息入息，均與憂惱相應。雖身體康强非人生之目的，但亦爲其主要條件之一。身體既與神我結合，故瑜伽行法不能置身體於不顧，而並須在物質方面加以調整。

《瑜伽經》謂行法有八支：一夜摩、二尼夜摩、三坐法、四調息、五制感、六執持、七静慮、禪那。八等持。三昧。前五支稱爲外支，後三支稱爲内支。

一、夜摩　夜摩義爲禁制，爲消極之道德條律。此總爲五：一不殺、二實語、三不盗、四淨行、不淫。五不受餘財。不貪。此中之主幹爲不殺，其他均爲其枝葉。不殺者，泛指禁止隨時隨地對於任何生物之傷害與讎視。此不只爲不殺傷，且包括不讎視。以此對於一切善惡苦樂事物，而修慈悲喜捨，此四稱爲對治修行。可以使心寧静。吾人必根絶嫉妒，不幸灾樂禍。此項戒條性質絶對，必無例外。即對國賊逃兵及宗教之叛徒亦不殺害。即自衛亦能用爲殺人之辯護。無種姓國籍老少及任何情形，夜摩

諸戒，均絶對施用。

二、尼夜摩 尼夜摩義爲遵行，爲積極之道德條律。此亦總有五：一清淨、二輕安、三苦行、四讀誦、五敬自在天。瑜伽人須常行此五者。瑜伽行法旨在逐漸清除身心一切之束縛。道德不修，貪欲不盡，爲解脱道之第一重障礙。瑜伽人必須行爲心意清正，克伏羅闍及多磨二德，而令薩埵增長，惡力漸除，乃可進而行修心之法。

三、坐法 修心之前，必須修煉身軀。身不修煉，定心無由而生。坐法之講求，爲瑜伽之必要條件。入三昧地，當先修坐法。在急走及睡眠之中，人心自不能加以修持。蓋心及諸根，本附於身體。身不堅定，心與諸根自不能治理。坐法甚多，有人謂幾無數量。毘阿沙之釋論則只列舉十一式，所謂蓮花坐等是也。坐法之根本要義，爲使身體輕安、自在，而且堅定。身體行坐法時，須不有絲毫矜持不安，實即務使全身得無上之休息。如此則身體無痛癢擾亂，直至忘却吾人之有身體。故《瑜伽經》曰，坐者堅定而愉快。二之四六。因行坐法對於身體極有益，故即未修禪定，僅行坐法，亦極爲印人所重視。坐法原指坐之姿式，推廣之乃爲鍛煉身體之方術，其結果能調整全身及消化機能。

瑜伽之原意，在調整身體，而非在自苦自殺。不過就人生之目的言，精神自比身體爲重要，故不能因身體之需要，而有害於精神，瑜伽因此教人節制飲食。此宗之末流，甚至謂須使身體能耐極大裁制，受常人所不能堪者。

四、調息 息者，原指呼吸。《瑜伽經》一之三三謂“慈悲喜捨”可以安心。其一之三四謂“由出息或入息”亦可安心。故調息只認爲安心法之一，而行之與否，可由人選擇。又依經二之四九言及調治出息入息。而五十則稱此有三，一外，二内，三不動。出入息及停止呼吸。此種方法在佛教經典中常見之，所謂念安般是也。調息之原意，乃因呼吸不調，可擾亂定心。經二之五二言由此而心光之障乃漸消。

然此所謂息者，與僧佉所謂五風之風，本爲一字。因此調息亦即係調伏諸風。風或分爲五，或分爲十，充遍全身，而爲一切活動之支柱。

《僧佉論》謂風爲五知根、五作根所共同發生之心理情態。如能調伏此諸心理情態，一切諸根亦得調伏。

因坐法與調息方術之極度發展，而爲哈塔瑜伽。哈塔瑜伽之內容，兹可不談。而彼等對於調息之解釋甚與上述者不同。而且篤信調息，可以致神通。但在瑜伽則以治心得解脱爲目的，雖言及神通變化，並不重視。在《瑜伽經》卷三中列舉多種變化，如天眼通、天耳通、宿命通、他心通等。蓋在修心之程序自執持、静慮以至三昧，總名之爲總御。三者詳下。瑜伽人如行不同之總御，注意不同之處，可得各項神通。印度所謂神通，自彼等觀點言之，並非西洋所謂之超自然力。神通者，不過揭開吾人感覺所得之世界，而深入宇宙之内層，感覺之世界，不過宇宙自然之一部分。在此以後，亦同爲宇宙之一部分，同有定律與秩序。神通並非超於定律與秩序。神通變化又名成就。《瑜伽經》四之一曰，成就之得，或由天生，或由藥物，或由咒術，或由苦行，或由三昧。天生之有神通者，仍因前生曾修瑜伽，故稍行修練，即得神通。用藥物乃謂麻醉劑，咒術即持誦《曼陀羅經》。中雖言及藥物，但未重視。神通變化使人能爲所不能，自爲人類所欣慕渴求。印度後期之瑜伽，哈塔瑜伽。因坐法調息以及結印等之發展，而以爲因身體之調治，可得各驚人變化。然神通究不爲正統之瑜伽修行者所贊許。釋迦世尊原斥人玩弄神通。《瑜伽經》三之三八曰："此等爲三昧之阻礙，乃世俗之力量。"蓋瑜伽之最終目標爲解脱世間，神我獨存。而欣慕神通，沉溺不返，使人誤入歧途，縛於此世，不願自拔，因而神我不能離自性所轉變之宇宙，而墮落生死中也。

五、制感 瑜伽之目的，在停止心流。道德之修持，身體之調整，均不足以停止心流。心流之最初波動，起自感於外物。物感交集而無窮，故心流不斷而長往。瑜伽修心之第一步，在制止感覺。制感者並非根絶官感，而僅爲修習不爲外物所紛擾，而繼以使心注於一處。制感之效，在使有情對於世間誘惑失其興味。猶如知妻不貞，其夫對之全失其愛欲。

六、執持 《瑜伽經》三之一曰："執持者使心注一處。"心注一處者，

或在體内，如鼻端，或丹田，或注於在外之一物，如此則心不外馳而得堅定。

七、静慮 心既注於一處，而順利前進則有静慮。禪那。當主觀知者。幾將與此所注之對象合而爲一，則静慮進至三昧等持。。執持、静慮、等持三内支，爲修心之要著，關係極密，幾不可分。當此三者注於一事，總名之爲總御。行總御於一物，内或外。則可有神通。如前所述。但瑜伽行者必須不以此爲滿足，而須於既達三昧之後，繼續修行，直至神我獨存，得以解脱而後已。

八、等持 等持者，梵音爲三昧地，簡稱三昧。又譯爲定，此爲瑜伽八支之正支。故《瑜伽釋論》曰，瑜伽者即三昧，因此關於三昧之學説，必須稍詳述之。

解脱之道在離欲。最上之離欲者，脱離一切可見及隨聞之對象，而神我獨存。離欲之要，爲於一切對象事物真見其實相，漸證自性神我之本來互相獨立，故須静坐注意一處，俾漸辨宇宙之真實。每一現象之知，均有三事：一知者，二知，知之作用。三知之對象。在神我之真知，則超出此三分别。如此三之分别具絶對性，吾人自無由超越現象，證知真實。故瑜伽人在禪定之過程中，能知與所知須合爲一。故解脱之途，即在自懷之中調伏自性。瑜伽行法起自世俗之知，層層破其藩籬，逐次深入，以趣智慧，而神我得獨存智。故調伏之次序，依自性展轉之層次，而心依之有等差之知。在世智中，心酬對五大之粗塵。在禪定之初，即在五大粗塵如牛如瓶。綜合其詮觀念。行，印象。而得此一對象之知覺。心注此項對象，稱爲有尋三昧。佛教舊譯有尋爲有覺。在此階段中，知覺之諸分子，一聲，如“牛”字之聲。二名，如牛名。三義，與實在之對象合一，而成一經驗。經一之四二。世智中之對象有二特性：一爲客觀對象。與主觀心理。之互相獨立，二爲此對象之所以獨立，因其與他對象有差别。在有尋三昧中，對象之經驗，仍全具此二事。但名言知識往往於事實增益餘相餘義，而失彼自相，而起分别智。因明所謂之思構想。故須遠離一切聲名義諸知識，而直與其實在之對象相接。如初生嬰兒初見牛時之知識。如此則由有

尋三昧進而爲無尋三昧。聲名義等依於記憶。佛經譯記憶爲念，發牛字之音，而引起牛相，自依於念。掃除記憶以及一切關於對象之觀念，而直知實在，稱爲無尋三昧。經一之四三。此上二種三昧之分別，實似佛學新因明中無分別智現量。與有分別智似現量。之分別。

瑜伽行者必須再進而取細塵。細塵即五唯。此一階段之禪定，其初猶尚有名言之雜入，至後則直取細塵之實相。此初後二者，稱爲有伺三昧及無伺三昧，伺，佛經舊譯爲觀。其分別與有尋無尋相同。不同者在其對象爲五唯。經一之四四。據本宗理論，普通經驗只可取五大粗塵，至若五唯細塵，則非世智之所能知，其存在但由比量所得。瑜伽行者在有伺無伺三昧中，可直取五唯，並可至自性。自性細微，本不可見，在定中乃能證知。經一之四五。

瑜伽行者由此階段，尚須更進，由上述定中，自我發現無論粗細塵均非究竟，乃進而取更細之對象，以求於其中發現自我。唯上述細塵者，似謂粗象五大。之外五唯及憂暗二德增勝之自性，此屬於客觀物質方面。至若喜德增勝之諸根以及覺諦，或兼攝我慢。則屬於主觀能照作用方面，在上述諸定主觀與客觀物質合一。若再進一步，則與主觀作用諸根。合一，此一階段稱爲有喜三昧。更進一步若以自我知識覺。爲對象而與之合一，則爲有我三昧。此上所述之四階：

一、有尋三昧　無尋三昧
二、有伺三昧　無伺三昧
三、有喜三昧
四、有我三昧

統因在此中心注於各項不同對象，且亦有知，或知善惡，或知過未，或尚有喜心，或尚有自我意識，故此四者，總名爲有智三昧。

世間本爲自性所轉變，神我本自獨存。但因無明業力，陷溺此世間，於是乃以非我爲我，此悉由於不識自我及世間之真相。瑜伽行者，首重

德行，以清行爲之污染。次定身調息，以除肉體之障礙。再制官感，以摒此世萬端之紛擾。蓋在常人，此心遷轉無常，心身不固，隨物動摇，雖在作意於一物或一事之時，亦爲億兆旁象所纏繞。瑜伽行者如修至能制感，則由此可心注一處，此謂執持，乃修心之第一步。如禪心順利，則稱爲静慮，而爲修心之第二步。再則有三昧，注意一處，主觀客觀合一。由心取粗法、細法以至知之作用。諸根。再上則心能静觀喜德增勝之覺，而自我知識，巍然明照。夫覺爲自性所變之第一步，故心證知覺諦，已得自性之全體。但在有我三昧中，雖早捨暗憂二德增勝之類擾世間，而終取輕光能照之喜德而與之合一。但此中究有主觀客觀之二元，尚未全滅，而真我神我。與假我覺。尚未全分，故此上三昧均爲有智三昧。

在有智三昧，尚有心之遷流。在此三昧中，雖超越世智，但心仍有作用，而有主觀客觀相對之知。此知雖已超乎常知，但關於外象之心行心之潛伏印象。猶留存而未滅，心行爲世間經歷所造成，故神我縛於世間而不得脱。瑜伽行者自有智三昧，滅盡主客之知，心已停諸作用，乃進而有無智三昧。又稱爲滅三昧。在此三昧中，心行亦仍未滅。心行者過去生活所遺留，而支配未來生活之諸種差異，故可號爲種子。而此上所有一切三昧，均心行未滅，故均名爲有種三昧。無智三昧如行之既久，則有三昧所造成之行。此行障礙一切之行，及至三昧之行亦滅，則種子滅盡，而名爲無種三昧。瑜伽行者首摒棄世間煩擾，次停止心之遷流，復滅一切種行，層層塵網，均被破除，心之縛束力量，至此已不能用於神我，而真知般若。光照，神我由是獨存而無垢矣。世俗心智可比之污垢湖面，樹影在中，迷惘失真。有智三昧則可比之明湖朗照，樹影在中，真狀呈現。無智三昧則可比之樹巍然獨存，影象不顯。又無種三昧與無智三昧之關係，所釋不能盡同。此上所述，只其一説。

禪定之智超越世智，稱爲般若。禪定之發展，即般若之逐漸增勝。《瑜伽經》一之二〇謂修心法之成功，亦在乎五事：一信、二精進、三念、四定、三昧。五慧。般若。而般若者，本爲分辨自性神我不同之智，名曰清辨智，或分别智。世智僅取粗塵，般若乃可取細塵。一切有情活動均留存印象於心中。所謂行。當般若之行日漸增長，世智之行日漸消

滅，於是瑜伽行者日在般若智慧之中。般若能令人解脱，而不縛於自性之輪轉中。般若之增長至最後須經七級。前四稱爲果解脱，後三稱爲心解脱，兹姑不詳。神我之慧光照，三德之縛退縮，有此清辨智，稱爲法云三昧。瑜伽行者得此，死後神我獨存，不受後有，但在未命終之前達此地者，神我雖與覺有緣，但此覺已摒除一切染污而得全悟，此種情狀，稱爲命解脱。凡已命解脱者，雖在此世，而於世無著。

第九章　勝　　論

勝論舊稱爲吠世師迦，或衛世師，或鞞世師，或鞞崽迦，或衛生息，均一字音之轉也。梵字吠世師迦有殊勝義，即謂差別。説者謂爲自六句義之異句義得名，因勝字異字原出一字也。唯據《百論疏》及《唯識述記》，則均意謂義理殊勝，諸論罕匹，故稱曰勝。《勝論經》一・一・四曰：

> 因同相異相，而有實德業同異和合六句義——乃由殊勝之法所生，由此而達至善。

勝論爲婆羅門人所認爲正宗六論之一。即梵即我，但遮不表，遍滿虛空，無有差别，世諦惑妄，乃起異同，此則如幻之説，是商羯羅之吠檀多論也。從一始生，均依三德，性我對立，而覺而慢，而餘二十一諦，此則轉變之説。其中無神之教智慧爲先，是數論也。有神之教最重篤修，是瑜伽論也。其餘三論均屬積聚之説。彌曼差論多釋祭祀，正理論一派多論因明，而極微自我之説皆與吠世師迦多同，其間蓋互有因襲也。至吠世師迦分析句義成一切法，則於積聚之説特爲着眼者也。

本章述勝論義分爲二節：(一)勝論之變遷，(二)勝論之學説。

一　勝論之變遷

勝論學説主積聚，執極微，分析句義，均不見於《奥義書》。及至佛陀時代，諸説始行世，而極微説最流行，如六師以及數論均有之。跡勝

宗之精神或與六師中說最符合，然二方關係究如何，則無事實佐證甚難言。或者實一時潮流，勝宗即自其時孕育而成，無一定傳統之關係也。

六師之中阿夷多主地水火風四大之說。迦旃延計地、水、火、風、苦、樂及命積聚而成有情世界。拘舍羅邪命外道。執運命説，如勝論之不可見。均與勝論相關合。而尼犍陀既説極微積聚，復有句義之分析，尤與勝論大綱全同，無怪耆那教人指此宗爲其支流也。

計耆那教與勝論之同處有四：(1)耆那計極微補特迦羅。是常，勝論亦同。(2)耆那謂有五實，謂命法非法虚空補特迦羅，勝論有九實，地水火風即補特迦羅也，我即命也，空即虚空也。(3)耆那常立二句義，一實二變，或立三句義，一實二德三變。與勝論之六句義雖不同，然説者謂勝宗羯那陀原立三句義，實、德、業。此三雖内容與彼不同，然或可證勝宗句義本從二句義或三句義演進漸加詳密也。(4)二宗均主因中無果，且於極微外立自我。參看第四章。

《勝論經》曾言及彌曼差宗，有時亦引數論。而且常謂時爲最終之因。此時節爲因之説，見於《白騎奥義書》，當亦甚古，因有謂勝宗原本出於彌曼差派，均在佛前。蓋彌曼差學説頗有同於勝論者，然此二宗經先後甚難決定，而是否均在六師之前，則更爲可疑。《法經》爲吠陀經典最晚出者，其中仍未言及勝論。《大博羅他》紀事詩中言及和合，六句義之一。或可證勝論在其時已出世。而據耆那所傳，則紀元前後有耆那教人羅喉笈多立説，後遂爲勝論之祖，勝論之在其時漸成熟可知也。

紀元後二世紀勝宗大成，與數論同爲佛典所重視而常闢之。其時《勝論經》或已行世。《勝論經》者傳爲羯那陀所造。羯那陀爲此宗所認之創始初祖，中文佛經常稱其人名優樓迦。據印土所傳，其人原名迦葉波。優樓迦義爲鵂鶹。據印人所傳，濕婆天因此人苦行精進，而化爲鵂鶹宣説斯學。又謂此人常食米齊，亦見《成唯識論述記》。故又名羯那僕或羯那陀云。此人不悉在何年代。《唯識述記》謂在成劫之末，自爲神話，即據他種傳説，亦均近附會，不得確知其事迹及年代。唯本宗當在西紀後二世紀前即已成熟。蓋《大毘婆沙》言及勝論之五業，而《恰拉克醫書》亦引及

此宗，二者均約在迦膩色迦王時也。其後龍樹《十住毘婆沙》言及優樓迦宗義，而提婆《百論》引衛世師説甚多，雖與《勝論經》有出入，而據其相同各段約可斷《勝論經》實已成立，訶黎跋摩《成實論》亦多破之。

《勝論經》歷時既久，或有增損，現存者有三百七十經，分爲十卷。第一卷通論五句義，實德業同異。第二卷、第三卷説實句義，卷四説極微及其性質，卷五説業句義，卷六説法非法，卷七雜説德極微我並及和合句義，第八、第九大部説現量、比量，第十卷則論多事而與卷九同涉及因中無果之説。

有波羅夏他巴答者在吠檀多大師商羯羅之前，約爲五、六世紀造《攝句義法論》，稱爲《勝論經》之疏釋。玆略敘其綱目如下：

敘述句義實德業同異和合。
實句義
　九實合説
　九實分詳
德句義
　諸德合説
　諸德分詳
業句義
同句義
異句義
和合句義

除《勝論經》外，此書最爲重要，雖祖述彼經，然不隨經文解釋，非注疏體裁，比較上述二書之内容可知。且立説頗與彼經不同。(1)世界之創始與壞滅。(2)火大對於餘大之影響。(3)數爲意識所成，彼體此體亦然。(4)合、離二者步驟之分析。(5)動之步驟。(6)悟他比量。此六者均《勝論經》之所全未言者也。而波氏言德有二十四，經僅有十七。同異和合

三句義之性質及因明之意見，均與《勝論經》殊異。

我國唐玄奘譯有《勝宗十句義論》，謂爲勝者慧月所造。此人事迹不詳，然因其常用波羅夏他巴答之説，故知在玄奘以前波氏之後，即在六世紀頃。唯十句義之説在印度罕迹可尋，即在中土《中》、《百》等論吉藏所疏，《唯識》《俱舍》基光所述，亦均偏重六句義法。然玄奘獨捨《勝論經》而譯此論，豈龍樹、世親時代僅有六句義説，而玄奘時則十句義頗有注目者耶？然奘師志宏佛典，盡日窮年，或因此論較短，遂偶爾譯之，原非必十句義之盛行其世也。

先是約在四世紀有富差耶那者，爲《正理經》作釋，頗用勝宗之説。此人因明曾爲陳那所斥駁。其後波羅夏他巴答之因明，甚受陳那之影響。而約同時烏地阿塔克拉屬正理派。反駁陳那之説，而所作《正理疏》亦用勝宗義，且稱羯那陀爲最上仙師，因而正理派更漸與勝宗混合。詳第十章。

《勝論經》之注釋甚多，最有名者爲商羯羅密斯拉所作，乃印度所常用。而在我國唐以前所譯佛經，言及此宗，則多根據六句義《勝論經》及波羅夏他巴答之書，因之唐人注疏遂多引六句義法。然《十句義論》雖在印土不重視，然在中國則爲外道譯書二者之一，且亦甚難讀，近經日人宇井伯壽依梵典釋之始頗了然，下節述本宗教義，遂多從之。

二　勝論之學説

勝論執積聚説。執積聚説，故先須精密分析宇宙萬有。其分析所得，是曰句義。而由分析所得再綜合之，遂有此形形色色之世間。了然於其分析及綜合二方面，勝論之綱領具矣。爰述其大要如下。

句義一字，勝論未詳解。然句者名言，義之爲言境也。此蓋謂依名言思考而實境顯現。勝論者蓋執有外境，内心亦實有。分析内外諸境，而得句義。但總古今所傳，勝論句義各有不同。匯集諸籍，大别有三。

一、有六句義。如《勝論經》謂句義有六，一實、二德、三業、四

同、五異、六和合。《成實論》卷三、《百論疏》卷三，均同此説。現今印土所傳，亦均此説。雖有言七句義者，然即前六加入無説，大體無殊。中土所傳述六句義，則多宗吉藏之疏，其文云："今言六諦者，一陀羅驃，稱爲主諦，亦云所依諦，謂地、水、火、風、空、時、方、神、意。此九法爲一切物主，故云主諦。又解，一切法悉有依主，故'破神品'云，黑是求那，氎是陀羅驃。'破異品'云，瓶是陀羅驃，一是求那，故知依主通於萬法。二者求那，此云依諦，有二十一法。謂一、異、合、離、數、量、好、醜，八也；次有苦、樂、憎、愛、愚、智、勤、惰，亦八也；次有五塵，即色、聲、香、味、觸也。以五塵依地、水、火、風、空五主諦也，苦、樂、愚、智等依神、意二主諦，餘八通依。三者羯摩諦，此云作諦，謂舉下屈申所有造作也。四者三摩若諦，此云總相諦，謂總萬法爲一大有等。五毘尸沙諦，此云別相諦，謂瓶衣不同也。六三摩婆夜諦，此云無障礙諦，如一柱色香遍有而不相障。問：一切物皆具六諦耶？答：具。今略舉内外二物，瓶爲主，塵依之，即依主二諦。瓶爲他所作，即是作諦，瓶有總別，瓶上五塵不相障礙，即餘三諦也。身爲主，二法依之，一諸塵，二心數，身有所作，身具總別，身上諸塵不相障礙，即不相障也。"

二、有六句義。如《成唯識論述記》卷五云：謂羯那陀説所悟六句義法，一實、二德、三業、四有、五同異、六和合。其他中譯經典如《廣百論》、卷六、卷八。《俱舍論》、《光記》十九。《顯宗論》、卷七。《順正理論》，卷十二。均有總同句義(即有句義)與同異句義之説。

三、有十句義，即十句義論所説。此中之同句義即基師所述之第四句義，其異句義則等於《勝論經》之異句義，而《勝論經》之同句義在護法所述則分屬於有與同異，在本論則分屬於同與俱分。又護法所述之同異在本論似分爲異第五句義。與俱分，第九句義。有能無能據《勝論經》則在六句義中似爲覺德所攝，無説句義則六句不攝也。《濮陽演秘》卷二，傳有三義，應詳參閱。今依己意表其異同如次：

【《勝論經》(《百論疏》等同)】	【中土所傳(《廣百論》等)】	【《十句義論》】
實(所依諦)	實	實
德(依諦)	德	德
		有能
		無能
業(作諦)	業	業
同(總相諦)	有或同	
		同
異(別相諦)	同異	俱分
		異
和合(无障礙諦)	和合	和合
無說(後人加)		無說

第一實句義，實者僅爲諸法本體，其所顯現則爲德業。德謂屬性，業猶動作，故《勝論經》曰，實之相在爲有德業者爲和合因緣。意謂德業依實而有，是謂和合於實，故實乃和合原因。實有九，一地二水三火四風五空六時七方八我九意。

地水火風是四大極微，圓而且常，能生粗色，極微至細，無十方分。《百論疏》十二。據羯那陀所説《勝論經》。極微既不可分，故極鄰虚。雖無量度，而積聚多微，遂成有量度之物。其後立説漸詳，如《二十唯識述記》卷三云："其地水火風是極微性，若劫壞時此等不滅散在處處，體無生滅説爲常住，有衆多法體非是一。後成劫時兩兩極微合生一子微，按此應譯第二微。子微之量等於父母，體唯是一。按極微無個性，故體非一；子微有個性，故體是一。從他生故，性是無常。如是散極微皆兩兩合生一子微，子微並本合有三微，按三微爲三極微成。如是復與餘三微合生一子微，兩三微，又並本合生一子微。有七極微，故名第七。第七其子等於六本微量。如是七微復與餘合生一子微，二第七微並本爲第十五微。第十五子微其量等於本生父母十四微量。如是展轉成三千界，其三千界既從父母二法所生，其量合等於父母量。"按以上所謂量，解詳後。此窺基所傳也。而印土現傳另有多

説。如一謂第二子微由兩極微成，第三子微由二子微成，餘以此推。此恐係羯那陀説。二謂第二子微由兩極微成，第三子微由三第二子微合成，第四子微由四第三子微合成，餘以此推。第二子微仍無方分，第三子微大如日光中之野馬。按此四大性質各異。地之色青，味苦，香無好惡，觸無冷熱，鼻根爲地所成。水之色白，味甘，觸冷，並無液性爲潤濕，舌根爲水所成。火色光耀，其觸熱，眼根爲其所成。風之性爲非冷非熱之觸，皮根爲其所成，四大各具特性。如《吉藏傳》，色是火德，香是地德，味是水德，觸是風德，《百論疏》三。此通常四大之定義。

空者非同諸大，原子。《勝論經》二・一・二七謂聲爲空相，《十句義論》謂唯有聲爲空，蓋此乃遍滿傳聲之本質也。《唯識述記》卷五曰：別有空大，非空無爲，亦非空界色。空無爲者，真正之虚空，空界色者，猶謂空氣。空大乃如以太，亦爲傳導之媒介也。空且爲一切活動之地，如《百論》第九曰："外曰定有虚空法，常亦偏亦無分，一切處一切時信有故。"參照本頌之疏。又外曰定有虚空，遍相亦常，有作故。若無虚空者，則無舉無下無去來等。所以者何，無容受處，今實有所作，是以有虚空亦遍亦常。

時者何？《勝論經》二・二・六曰：時以關於此之此、俱、遲、速爲相。而《十句義論》則取波羅夏他巴答之定義。意曰，時是彼或此之俱或不俱與遲或速之詮及緣之因。詮猶謂觀念，緣猶謂認識。故時者，乃對於事物彼或此。之同時或異時、遲或速，所發生之觀念及認識之原因也。故窺基解曰：若是彼此俱不俱遲速能詮之因，及此能緣之因，名時。《述記》卷五。此乃時之定義，與《百論》第九。所言相同。《百論》曰：以一時不一時久近等相，故可知有時，無不有時，是故常。意則與經近似。案依時間言彼可指過去，亦可譯爲先，此指現近，亦可譯爲後，因此《勝論經》之定義，意謂時者乃以關於後來、此。事物之後此。以及俱、同時。遲速等爲其存在證明。相。又《百論》之一時不一時，即俱不俱，而久近即先後亦即彼此也。

方云何？經謂方以起此遠或不遠於他之知識爲相。《十句義論》曰：

是東南西北等之詮及緣之原因。此等者等取東南東北等。勝論謂時方均與空同，體一是常。《百論》曰：外曰實有方，常相有故。物均有方，亘古如是，故知是有。參照原疏。

我云何？《勝論經》卷三詳言之，意約與《十句義論》相同。《十句義論》謂我以覺及樂及苦及欲及嗔及勤勇及行及法與非法等之和合因緣之起智爲相。按我爲覺等之和合因緣，即謂體相間有不相脱離性。意則爲覺等之非和合因緣，即謂其中無不相離性。見下。據論所説，謂我以起智爲相，而所起之智則爲起我爲覺等之和合因緣之智。此所謂相者，謂徵象，即證明。即謂證我是存在，或我乃存在之相。蓋勝論證我之實有，恒謂覺等必有所依故。《俱舍論》曰："必定信我體是有。以有念等德句義故，德必依止實句義故，念等依餘，理不成故。"又曰："諸心生時皆從於我。"參看《光記》卷一百。以此我爲和合因緣，離我則無覺等，二者和合不能相離。非如壁持畫，如器持果，壁壞器傾，畫果仍在。故《俱舍》曰：非如壁器我爲彼依，此但如地能爲香等四物所依。《百論》中謂外人證明我存在之相亦復如是。其文曰：優樓迦言實有神，常，以出入息視眴壽命等相，故知有神。復次以欲恚苦樂智慧等所依處故知有神。是故神是實有，云何言無。神字係我之異譯。勝論説我是常。遍一切處，我與覺異，我爲覺之和合因緣。我爲作者，是有執受。僧佉，人非作者，與此別異。我雖遍滿而數是多，其理由亦如《金七十論》，則與僧佉相同。

我雖是常，然因前生之業報或法或非法困縛於身體，以是而有輪迴。輪迴必非無因。蓋種子生芽，曷非有因。輪迴决非以大梵吠檀多説。或自性數論説。爲因，蓋食果各異，因自非一。輪迴之因且應非可見，蓋因生遠果中必不能有可見者爲媒介。輪迴受生必無間斷，蓋嬰兒受乳而自喜悦，而仙人常能記憶前生事跡。業之傳果悉依行。解説見後。法與非法爲不可見因。

不可見者，爲一不可思議之勢用。一切天象及有情組織均爲其所支配，故亦爲天然力。又含命運意義，實則原義爲業力，法及非法是也。蓋業爲世界構成、毀滅之原因，故攝一切勢用。而後期勝論遂至主有神

説，所謂自在天也。而不可見力遂爲神之別名，此勢用又爲其特權矣。

此自在天説在正理宗與勝論混合之後。彼天一切智，一切能，常住，極樂，依世人之業報而使劫始劫滅。自在天在晚期勝論遂爲我諦中之最重要者，彼無身體，遂不輪轉。世人以假智而誤認身體意覺等爲真我，故各依本業轉回無已。解脱之方在知六諦，既得六諦智慧，假智黜，悟真我，而可超出塵世矣。

《勝論經》三・二・一，謂當與根及境合，有時有智生，有時無智生。此可證明意之存在。《十句義論》則謂意以覺樂苦欲嗔勤勇行法非法和合因緣所起之智爲相。按和合因緣，謂性不離體，猶如質料因。而一切凡非質料因者則爲不和合因緣。如：一、由德生德，例如合德我與意合。爲因能生覺樂等。二、由德生業，例如物是重體爲因生墜下果。三、由業生德，例如以取業捨業而生離合等德。四、由業生業，例如此動致使彼動。凡此四因，均爲不和合因緣。和合及不和合二種而外，後人又立有所謂助因。如士用因。助因者，如作者因等。

我於覺等係爲親因，意於覺等爲增上因，以有覺等而證明有我，已如上述。以有覺等而亦證明有意。蓋我爲遍滿，如可無意則離身絶遠之塵緣亦應生識。今以身内有意爲内具，一切外緣悉必經其媒介乃可生識，故人所知非能極遍是有限制，故因有覺苦樂等而承認起智可如是解。有覺，故以對於覺等之不和合因緣而生承認爲覺之相。相者亦指證其存在之相也。

意與我合，乃能有知。意非如所謂精神，而似所謂物質。基師云：其大如芥子，無知有作。其開始之動作，由於法非法。即不可見。每身各有一意，體僅是微，且是有觸，無有居定，急速迴轉，身上任何處有塵緣，意即往接。故如充遍全體然。

德句義云何？《勝論經》中：德之定義爲依一實，無有德，非離合之因。依一實者以一實爲其本體。無有德者，德不能更爲他德所依。非離合之因者，則明德所以別於業也。《勝論經》言有十七德，謂色、味、香、觸、數、量、別體、合、離、彼體、此體、覺、樂、苦、欲、嗔、

勤勇。後波羅夏他巴答又加七德，謂重體、液體、潤、行、法、非法、聲，共爲二十四德。《十句義論》及後世勝論書均從之。此後引《十句義論》，編者爲幫助了解，在原文中加入些旁註小字，但可和正文連讀。

色味香觸唯各爲眼舌鼻皮所取，各依極微合成之粗物，故爲眼等所知。蓋微則爲眼等所不知也。

數謂一二三四等，量謂微大短長圓等，《十句義論》曰：

> 數云何？謂一切實和合且爲一或。非一如二三四等。實等之。詮及。緣的。因如。一體等名數。

按一切實和合者，謂數爲一切實須有之性質。一非一實等詮緣因者，謂對於實之一或非一二三四等，非一實等者，等謂多實，非等取他句義。而發觀念詮。認識。緣。一體等者，謂數例如一性二性三性等也。數之所以不爲一切德等合者，蓋德不以有德也。

量云何？經謂有四，大、微、長、短是也。而十句義加一圓體。彼論曰：

> 微體者……謂以二微果爲其和合因緣，並爲。二體所生之一。實的。微之。詮及。緣之。因——是名微體。

按微體依二微果，爲其微果性質之一，故曰以二微果爲和合因緣。以此微性乃於二體父母二微。所生之一實見之，故於此實可有微之觀念詮。及認識，緣。故曰一體所生一實微詮緣因。於大體、短體、長體，《十句義論》曰：

> 大體者——謂因多體而有大體，此大體與積集差別所生三微果等和合，且爲一實之大之詮及緣之因。——是名大體。
>
> 長體者——謂因多體而有長體，此長體與積集差別所生三微果

等和合。且爲一實之長的詮及緣之因。——是名長體。

短體者——謂以二微果爲其和合因緣，並爲二體所生之一實的短之詮及緣之因。——是名短體。

按大體乃因多體而成。故爲積集之一種，差别可作如是解。即所生三微及更上各子微等和合。二微不能有大性，三微始有之。故與三微果等和合，三微等合成亦可謂爲實。故大體者，可使吾人對於一實而發生大之觀念詮。及認識，緣。故爲一實大詮緣之因。短體、長體亦准此釋之。

圓體有極微、極大二種。九實之中四大爲極微。空時方我爲極大，遍滿一切，故亦名遍行。意則非微非大，實爲二微。基師謂大如芥子。

别體與數相似。故《十句義論》别體定義與數之定義文字大同。

别體云何——謂與一切實和合。且爲一及非一實之别的詮及緣之因，如一别體等。——是名别體。

按别體定義與數相似，唯數者旨在聚，如聚三一而爲三。别之旨在分，如三别體别於二别體及四别體而言。故勝論人釋曰，别體爲分之觀念之因，别體與異句義不同。别體指數，而異諦指一切之異。且異諦爲遮表覺因，别體則僅詮緣之因也。物各有别體。千縷成一衣，衣縷各别，縷中無衣，以此而持因中無果之説。後人傳其理由有七：一、因果觀念異。無人見縷視爲衣，無人視衣爲縷。二、因果名稱異。無人稱衣爲縷，稱縷爲衣。三、一因生異果。縷可成布，又可作索。四、因果之時間異。因前果後，非同一時。五、因果形異。衣非縷形。六、因果數異。衣一縷多。七、若因中有果，則因應只一，而不應有多因共一果，如由縷成衣，應無須助因，如作者及器械等。以此七事應知。

合者，《十句義論》謂原不至一處之二物至一處時曰合。離則反是。合有三種：一隨一業生，謂二物中之一能動作。二隨二業生，謂二物均能動作。三合生。謂由合物生合，如身之與樹合，由手合於樹也。離亦有三種：一、隨一

業生，二、隨二業生，三、離生。又和合句義與合德不同。和合施於不相離物；合者施於可相離之物；離者施於已合之物。

彼體、此體就經及波羅夏他巴答所説觀之，則有《十句義論》之定義。文曰：

彼體云何——謂屬一時等及遠覺所待之一實所生，且爲彼之詮及緣之因。——是曰彼體。

此體云何——謂屬一時等及近覺所待之一實所生，且爲此之詮及緣之因。——是曰此體。

按彼體者，一關於空間，立在此岸，對岸曰彼。一關於時間，根據此一時，另時曰彼。此解屬一時等，等者等取方。故彼體者，屬於所待。遠距之知覺。此解遠覺所待。凡彼體者均由有此性質屬一時等遠覺所待。之實物而生。此本文前半。而爲發生"彼"之觀念詮。認識緣。之原因也，窺基法師述記所解，失却本義。此體定義準上可知。

覺者謂了悟一切境，《十句義論》。量與非量均屬之。經釋。《勝論經》與波羅夏他巴答之經釋均以爲聖言譬喻義準等不應另立爲量，均應屬於比量。故量惟有二，現量比量是也。經謂現量有二：一常人之知覺，二瑜伽人之知覺，後人分别名之爲世間與非世間之現量。世間現量僅達實物，而非世間則可對於我、空、時、方、意及極深微法均可了知。《十句義論》未言及非世間現量，餘則與經意略同。其文曰：

現量者——於至實之色等與根等和合之時，而有了相生。——是名現量。

比量者——此有二種：一見同故比，二不見同故比。

見同故比者——謂因見相故及待相之所相兩相屬念故及我意合故。而於不見之所相的境有智生——是名見同故比。

不見同故比者——謂因見因或果或相屬或一義和合或相違故及

待彼相屬念及故我意合故。而於彼畢竟不現見境有所生智生。——是名不見同故比。

按現量者，由四事合生。一境，謂根等所可至之實之色等。如極微非根能至，此解與述記不同。二根，謂四大所造眼耳等。三意，爲内具。四我，爲作者。根外有意有我，故曰根等。須此四事和合而有了相生。

按見同故比者，如見煙故，煙相爲諸火之所同有。故比曰見同。而憶念此煙相。恒與火所相。不離而相屬，故心與意合，而於不見之火之境發生知識。又如見野牛形狀，相。而憶念此形狀與家牛所相。相屬，於是我與意合，而於不見家牛之境發生知識。此在正理宗謂之比喻量。按不見同故比者，一如見黑雲，見因。以至憶與彼相屬之天將雨，而我意合，於畢竟不現見即天雨。之境而發生一切知識。二如見江中滿新濁水。見果。以至憶與彼事相屬之上流有雨，以是而我意合，於畢竟不現見境即上流之雨。而有一切智生。三如嗅香或見霜而憶與彼相屬之地或堅冰，而我意合，於畢竟不現見境即地大或堅冰。而發生知識。四如見火之光色而憶及焚燒，蓋能焚發光二性均和合於一事一境。也。五如見台空而知鳳去，蓋台空與鳳在爲相違也。《述記》解説有誤。

樂苦欲嗔勤勇均爲我之德。樂苦無動作，而爲欲嗔之因。欲嗔爲有動作，因之而生勤勇。

經釋所加之七德中，以行法非法聲爲最要。餘三爲重體液體潤。行者《瑜伽論》有之。聲因與聲論如彌曼差立異，亦有詳説。見引於《成實論》者頗多。由法非法而有繫縛，故亦爲最要。

此中行者爲潛伏行之心理，業報之能及久遠者。以凡人作業均留有行也，以此而爲憶念之因，動作之因：一、如見兵士此現智。於此，而生種種薰習，此譯數習差别。如士兵持槍、軍服等，此印象與我和合，是謂之行。以後各時憶及兵士，均因此時所見，故曰念因。或有時生比智，謂佳兵不祥，見印象成爲種種薰習，而後時均可憶此，亦是念因。二、業生勢用，如攢擲等作業，均生一種力，而此力成爲潛伏之行，後如發

動，則仍可生動作，故爲作因。凡力自均依於一實，如火力依於薪，且僅有質障實地水火風及意。乃藏有勢用。念因，《述記》解謂智種子。作因則如物理學所謂能力也。

《十句義論》釋法與非法曰：

> 法云何——此有二種：——一能轉，二能還。
>
> 能轉者——謂爲可愛身等所生樂之因，與我和合且有一實與果相違，是名能轉。
>
> 能還者——謂爲離染緣之正智所生喜之因，與我和合，且有一實與果相違，是名能還。
>
> 非法云何——謂爲不可愛身等所生苦及邪智之因，與我和合，且有一實與果相違，是名非法。

按善行生法，惡行生非法，於人有益名法，於人無益名非法。見《光記》。能轉之法未離假智，仍有生死。能還之法已離染緣，《慈恩傳》曰：勝論師立六句，此六是我所須具，未解脱以來受用此六。若總解脱與六相離，稱爲涅槃。即出世間。故一人於世中行善業，法。與此我和合，而來世降生，或在天上，或在人間，爲可愛身，以此生樂。此上解可愛身等樂因與我和合。來生食果是樂，是可愛，非如前生，故此生之身指一實。與來生之果相違。此解一實與果相違。二但如此生正智即明六智。離一切染緣，此等善法與我和合，能斷業報出輪迴，神我獨立永住於善。此所得果可使身離，故此身之一實與果相違。非法使人墮入畜道等，故曰不可愛身。

業句義者，經謂爲依附一實、無德，而爲合及離之因。此有五：取業、捨業、屈業、申業、行業是也。《十句義論》同此，《大毘婆沙》第十三引之。所謂取業者自下向上，如自地取球向上拋擲。捨業者自上向下，如手捨球擲下至地。屈業申業爲惰性及彈性之用行業，爲一切物質之普通動作。

同異句義則有多説。

一　《勝論經》立同異二句義。其文有曰：

同詮與異詮(觀念)乃與覺相對待者(一・二・三)。

所謂相對待者，謂同異二觀念乃視其所對待者而言。故牛性對於野牛性則爲同，而對於動物性則爲異。一・二・五。

唯有性在性。則一切實德業所同，故僅爲同，一・二・四。

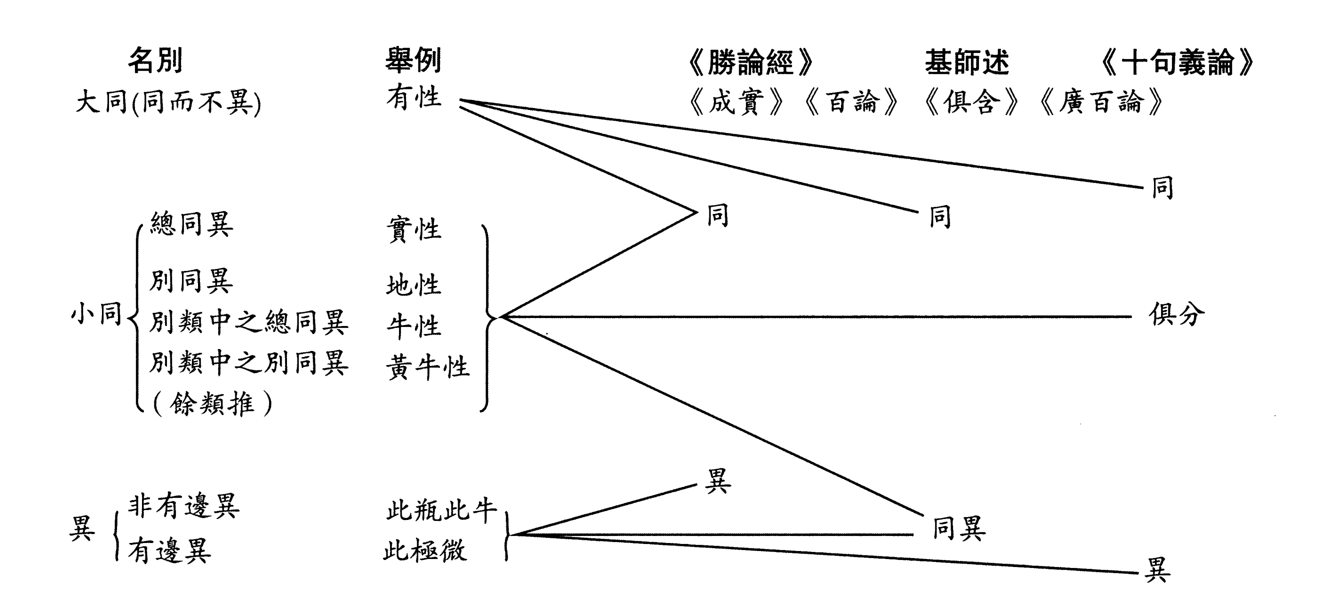
而有邊異極端之異。則不能同時可爲同又爲異，因此僅爲異也。一・二・六。

二　護法《廣百論》謂勝論立同及同異二句義，而同者謂有性，餘性則均屬於同異。

三　《十句義論》立同異俱分三句義。同句義者謂有性，餘則屬之異句義，及俱分句義。謂實性德性業性等。

兹就此三説，究其分别之故，實基於《勝論經》同異乃相對觀念之言。故如《十句義論》之俱分者在該論之末又譯爲同異。其位置在本論同句義及異句義之間。蓋此論中同謂有性，有性一切實德業所同有，無有與之異者，是乃同而不異，故又名大同。見《述記》。此論中之異，謂指此牛此瓶，又此一極微甲則凡大千世界一切事物如羊豕瓦罐等，如極微乙丙等，均是彼非此，均與之異。此則異而不同，故曰異。而俱分句義者，如實性，對於地水等則爲同，對於德業等則爲異；如地性，對於瓶等則爲同，對於水火等則爲異。又如牛性，對於黄牛青牛等則爲同，對於羊豕等則爲異，而黄牛性等亦復如是。凡此均亦俱亦分，亦同亦異。此依相違釋。自其同言之，則爲小同，自其異言之，則爲同異。此依主釋。

故關於同異可有三種分别：一同而不異，二亦同亦異，三異而不同。第一家《勝論經》中之六句義，其同諦約舉一二兩項而言，其異諦指第三項。此即《成實》及《百論》所陳之六諦。故《百論疏》曰：同謂有等，有指第一項，等者等取第二項。第二家窺基所述之六句義，其同諦即有，指第一項。而其同異諦則包括二三兩項，故與《勝論經》所言不同。而基師乃謂其説依《百論》，誤矣。見《述記》。蓋第一家之同謂有等，而第二家之同僅謂有也。第三家十句義之同，與第一家之同諦異，而與第二家之同


名別
舉例
《勝論經》
基師述
《十句義論》
大同(同而不異)
有性
《成實》《百論》《俱含》《廣百論》
同
同
同
小同
總同異
別同異
別類中之總同異
別類中之別同異
（餘類推）
實性
地性
牛性
黃牛性
俱分
異
非有邊異
有邊異
此瓶此牛
此極微
異
同異
異

句義同，亦即《俱舍論》之總同句義。《光記》十九釋此有誤。爲上列第一項僅同而不異，有性是也。《因明大疏》卷七，引及有性，可發明此諦真義。十句義之異，與第一家之異相同。爲第三項僅異而不同。如此極微是矣。十句義之俱分，指第二項，與第二家之同異句義實不相同，蓋其同異包舉二三兩項而言也。基、光二師均謂"當舊所説同異性"實亦錯誤。今攝取其要，立表明之。

總同異，别同異諸名，見《因明大疏》卷七、九右，可參考。有邊異者，謂極端之異，有九，地水火風四種極微及空時方我意是矣。非有邊異者，謂不極微之異，謂四微所造色，如此瓶别於彼瓶，此牛别於彼牛是矣。有邊異及非有邊異，文中誤刊爲邊有異及非邊有異。

《十句義論》釋和合句義曰：

> 和合句義云何——謂合實等不離而相屬，並爲此之詮智之因，又性是一，名和合句義。

按和合句義能合實與德業不離而相屬。此簡合德之有離乃有合，且因有和合而生白屬於雪之觀念。"此詮智"之此字據梵籍應作在此解。蓋白在此雪中，以是和合句義乃爲此詮智之因。

《十句義論》增加有能無能及無説三句義。其釋有能無能曰：

> 有能句義云何——謂與實德業和合。凡共一或非共一所造各自果時之決定所須者，如是名爲有能句義。
>
> 無能句義云何——謂與實德業和合。凡共一或非共一不造餘果時之決定所須者，如是名爲無能句義。

據經説：一、一實可生一實、或多實、或德、或業。二、多實可共同生一同類之實。三、德生實或德、或業。四、多實亦然。五、一業生德。六、多業生德。唯業必不能生實、或業。惠月之有能句義即從此出。

所謂共造自果者，或如地水共一而生泥，或如地實與香德而生實現之香。非一者謂非共一。非一造之義，爲獨自造果，如地微獨自生土地。凡一切共同或不共生長，均因有能，如豆種生豆是也。反之，豆不造瓜，餘果。乃由無能。以此諸義而有有能無能二句義。

無說句義在正理與勝論混合派亦立爲句義之一，加餘六爲七句義。在《十句義論》此爲有性第四句義之同。之反面。在印度通常分有四種，而此論加一不會無。《金七十論》亦有四無之説。未生無者實或德業之原因尚未至，則不得生，如薪未遇火，則不得燃。已滅無者謂實德業或因勢盡已生而壞，如輪轉直往力盡則停。或因緣相違已生而壞，如輪轉因手制而停。更互無者如羊中無牛，牛中無羊，地中無水，水中無地。不會無者，《光記》十九誤作不生無。如有性與實等無和合，如風無香德，是風香及有性之不和合。或實等無合，如樹未與手合則亦是無。畢竟無者如龜毛無因可生，故一向三時。不生而畢竟無有也。

第十章　正　理　論

正理論與勝論幾爲不可分之宗派，因其均執自在天、多數我之存在，以及極微所構成之宇宙，而其知識學說亦相同，故嘗稱爲“同宗”。《正理經》之釋論現存之最早者爲富差耶那所著，即在此釋論二派已未明白劃分。蓋二派淵源雖異，然後經綜合而互相依傍則甚早。在西曆九世紀頃綜合完成而幾可稱爲一派。但勝論注重原在極微之宇宙學說，正理注重知識之真似與軌式，二者注重究有不同，兹先述本論之原委，再叙其學説。

一　正理論之原委

正理一字梵音“尼耶也”。其字根義爲引，爲導。正理原義爲導引至一宗義，結論。凡導引至一結論者爲一理論。凡一理論或真或似，正或誤。一宗派專作理論之研究稱爲尼耶也宗。但尼耶也雖原義爲理論，而通常指真理而言。故中譯此字爲正理，而尼耶也宗中譯爲正理論。

正理論之根本經典爲《正理經》，説十六句義，全關於知識學説及辯論方術。故此宗究重印度之所謂因明，與勝論執六句義，分析宇宙範疇者不同。故此宗淵源出於古印度之辯論術及關於知識學説。

尼耶也學淵源之一，無疑爲吠陀經典之訓釋與研求，因關於崇拜儀軌，有解釋正確之必要，故彌曼差學之發達引起邏輯之發展，事實上彌曼差宗所撰著述亦嘗取“尼耶也”一語入其書名，故“彌曼差”與“尼耶也”二字實可互换援用。

古來印度辯論之風行自亦爲其邏輯學發達之一原因，尼耶也宗本亦

名爲辯明，所謂思擇明是也，思擇之義亦爲辯，明者謂學，思擇明即辯學。或稱爲說明。說者討論，說明者即討論之學。佛經中常述及佛與外道之辯論，奧義書亦常言及學士之聚會舉行討論，而尼犍子之二道七分法以及佛經所斥之捕鱔說自爲辯論之基本原則。因辯論而發現思辯之原則軌式及立敵對論時之方法規則，自爲因明學發達之又一主要因由。

正理宗之根本經典爲《正理經》，相傳爲阿義波達足目。喬達摩作。此人中文經籍通稱爲足目，而印度則常稱爲喬達摩。現代學者有認爲此二名本屬一人，足目爲其名而喬達摩則爲其族姓，但亦有人認其爲二人者。《尼耶也經》分爲五卷，其內容約略如下：

第一卷　十六句義
第二卷　疑　四量
第三卷　自我　身　根　覺　心
第四卷　勤勇　輪迴　業報　苦及解脱　似　全及分
第五卷　倒難　墮負

中土吉藏《百論疏》中所傳摩醯首羅大自在天。外道十六諦，即相當《尼耶也經》卷一之十六句義，正理宗信自在天且與尸婆宗之信仰相混合，故吉藏所傳即正理之說。吉藏似謂摩醯首羅即尼犍子宗，實誤。所謂十六句義或十六諦者名稱如下：

一量　二所量　三疑　四目的　五見邊　六宗義　七論式　八思擇　九決斷　十論議(說)　十一詭論議　十二壞義　十三似因　十四曲解　十五倒難　十六墮負

此十六句義依新譯名稱不盡與吉藏疏相同。此中頗有辯論方式，可見正理論之來源固與古代論議之風習有關。

足目或喬達摩爲何人，已不可考。中土謂足目生在劫初，自純爲神

話。印度亦稍存有關於足目之故事亦不可信。至若《正理經》是否爲一人一時所造亦不可知。今所可定者，富差耶那既有《正理經注》則在其前此經已完成，佛教因明大師陳那所著書中，曾駁富差耶那之説，故富差耶那生於陳那之先，即約在西曆紀元後四世紀之後半。在另一方面言，在《正理經》中顯然曾反駁佛教空宗大師龍樹之學，龍樹約在三世紀，故《正理經》之出世當在三與四世紀之間。

《正理經》完成於三四世紀之間，足目作經或只收集前人邏輯及辯論之術而整理爲一系統，正理之學不必始於此經。在《大博羅他》紀事詩中言仙人那拉達嫻熟“尼耶也”及能分别五支論式之真似，則至少在第二世紀此學或已具有規模。我國所譯《方便心論》爲古因明之典籍，此論今題龍樹所造，但其作者不見舊録，時代可疑。故正理之學在經出世以前之歷史書闕難知之，僅能謂其在佛陀以後逐漸發達，直至龍樹以後此學乃大成。

自佛教言正理原爲外學，但佛徒論議必早漸採用此術，故尼耶也宗完成不久，佛徒即已深究此學。彌勒無著相傳之《瑜伽師地論》卷十五即備述因明，於論軌大備。而中土舊説世親菩薩具陳軌式。或者因明之學，法相宗人特所究心。及至西曆紀元後五世紀頃，陳那承世親法相之學，改造因明，使此學精神一新，因而此學遂有古新之分，凡在陳那以前者稱爲古因明，在陳那以後者號曰新因明。

自《正理經》出世，富差耶那作釋論之後，因明之學幾全以佛教及耆那教徒之著作爲最盛。陳那在其所造論中極力非駁富差耶那之學説，而《勝論經釋論》作者波羅夏他巴答之因明似深受陳那之影響。其後正理宗論師烏地阿塔克拉此實爲一尊號，義爲顯者，此人之姓名已失傳。復作論反駁陳那，其書中提及佛教著作之名，現勘知係法稱所作。而法稱爲陳那以後佛教因明大師，著作中有《正理方隅》，《正理滴》。此書中亦論及烏地阿塔克拉。《正理方隅》之梵本現尚存在，其釋論爲法上所造。《方隅》及釋論現已譯爲英文，歐美人之研究印度邏輯者多取材於此。佛教及耆那教因明之著作恒爲純粹邏輯之討論。而正理宗諸師所著常雜以宗教及形而上

學，晚期作者尤其在論邏輯問題中涉及極微、自我、自在天諸問題，其純粹述邏輯者則殊不多見。

《正理經》最早之釋論爲富差耶那所作，烏地阿塔克拉所造者爲此釋論之疏，婆恰斯巴提密斯拉則爲此疏作記。此外經之注疏極繁，而注疏以外之論著亦異常之多。迨至西元十二世紀競甘沙之著作，只説量論不涉形而上學，在新洲孟加拉。盛行，成爲一派，稱爲奴地阿派。或新洲正理學。其學辨析細微，如理絲毛。其黨徒著述亦極富，至西元十七世紀有阿難波他論師著作《思擇集論》，爲近代印度人最流行之正理學綱要。有英文、德文譯本。

茲就此上略説，表列正理學因明。之最要著述如下：

一、正理論師所作：

《正理經》　著者喬達摩(足目)

《正理經釋論》　著者富差耶那

《正理經釋論疏》　著者烏地阿塔克拉

《正理經釋論疏記》　著者婆恰斯巴提密斯拉

《思擇集論》　著者阿難波他

二、佛教大師所作：

《集量論》　著者陳那現存西藏文本。

《正理門論》　著者陳那有中譯本。

《因明入正理論》　著者商羯羅主有中譯本。

《正理方隅》　著者法稱有梵本。

《正理方隅注》　著者法上有梵本。

此上略述正理宗之歷史與典籍，以下略述本宗之學説。

二　正理論之學説

正理宗一向許有四量：一現量，二比量，三譬喻量，四聲量。此宗

謂一切意識情態屬於自我，一切意識情態總稱爲覺。自我爲實，本質。覺爲此實之德。此本質之性質。覺者謂於一切有了知，故稱爲覺。但非謂起了知之作用，故爲我之性質。此説與僧佉數論。不同。僧佉謂覺爲内具，乃指作用。正理宗則覺爲我之性質，實指了知情態。而工具或作用則爲末那，心。心爲作用，乃爲工具。《正理經》解釋覺爲智爲知。一切知之成，其條件有四：

一爲量者　即是能知之主觀，即謂有覺之實。自我。

二爲所量　即是所知之對象事物。

三爲量果　即是覺之結果，亦即上二結合而生之結果。

四爲量　　即知之方法。

量之定義據富差耶那謂爲"能知之主觀，由之而知對象"爲量。故量者指知之來源或知之方法。但據此量乃純爲心理學上之意義。後來論師乃恒言量不但由之而生知識，并且由之而生真知。因此量不但爲方法，亦且爲方式，即知識方法所取之方式。而梵文之"波羅瑪"字義爲真知，"波羅麻那"字義爲量，即取得真知之方法。二字音所差不多，其義互相關，但所指實爲二事也。

正理宗所承認之四量中，現量最爲重要。富差耶那有言略曰："當人於一事物由聲量得知時，彼或尚求由比量知之。當人於一事物已由比量得知，彼或尚欲直接見此事物。但如此人已直接見此事物，則彼已滿足而再無他求。"現量對於事物直接知識，而不有他項知識爲之先，其他種知識如聲量聖言。譬喻及比量，均依於他項相識，即有他知爲之先，至若記憶則吾人有已知之知之謂，但現量則無知爲之先。至若非世間現量則更是直接，當下即是，了無餘依，自更不依先有之知識也。

喬達摩之經有定義曰："現量者乃生於根與境相接之知，無誤，決定，並不可顯示。"無誤者簡似僞之知。決定者謂此知直取自身，了無增減。不可顯示者謂離名言。由此而現量分别爲二，第一依其不可顯示則有無分别現量，第二依其決定則有有分别現量。無分别現量者如嬰兒初生見物，了見白色觸知堅冷，只有純粹直接了知，又離名言，此爲與外

象初接時之純直覺。再進則對外物了知其相及其名，此即吾人日常對於外物之具體經驗，其知決定毫不增減，所謂有分別現量是也。無分別現量雖顯現物之自相共相，但離名言，故其知不分明。有分別現量則了知已備具名言。上二現量均是真知，此宗於此所説與佛教新因明家所言不同。

現量難題之一爲論全體與部分之知覺。在經中二·一·三十。曾言有人主張現量亦即爲比量。蓋如人見樹，實指見其一部分，餘則得之於比量。而彼一分不過其全之象徵。此項主張爲經所不取。《正理經》謂吾人不但對於“白”有現量，一分。即對於“白馬”亦有現量。全體。此宗人不但認部分爲實在，並認全體爲實在。由是不但白與堅爲實有，石亦爲實有。因此現量有二：無分別現量給與吾人以無名言之獨立知感，如有“黄”之知感，有牛性之知感，有和合句義之一。之知感，三者各别。及至有分别現量乃聯並此諸分子，如“此牛是黄”。蓋正理宗人亦如勝論其形而上學主原子積聚而成物，故其知識學説亦可由部分而合爲全體。

由上所言，正理宗執無分别現量，不但有自相如黄。之知，并且有共相如牛性。之知。其與有分别現量之不同則如上所述。簡言之，即無分别現量中，諸分子如黄、如牛性。各各獨立，未加聯合，而在有分别現量則所别與能别牛與黄。聯合爲一。而有此牛是黄。此項主張與佛家謂現量無分别。但緣自相之説根本不同。

又此宗後期師有言，在日常知識中有分别現量爲吾人所認知，無分别現量僅由比量而知其有。有分别現量不但構成日常經驗，而且有自證之知。不但有白馬之知，并且吾自知有白馬之知。

正理宗無論早期晚期。均認有分别現量爲真知。量。而佛教則斥之爲似僞。非量。此宗人言諸法並非唯有自相，且亦非刹那性，諸法本有共相，是故現量亦可有共相之知，此知爲外境所直接給與，故非似僞。至若佛家謂所謂有分别現量者，悉於實事增益，而以類、以德、以業、以名、以實五項共相加於實事，但比如某事謂屬某類，實則除此事外别無某類。又如某德謂屬某物，實則除諸德外實别無某物，業與有業者，名與有名

者，均非是二。而謂持杖之人爲一實，但人自爲人杖自爲杖，不得是一。有分別現量因此既於實事增益餘相餘義如所述五事，故佛家謂有分別現量實爲非量而爲似量。正理宗人對佛家此説根本駁斥，彼等以爲實際上吾人對事物之知識非僅只有刹那生滅之自身，自相。而其自相之外之共相如德等。亦並非自外增益非妄生分別而爲事物所固有。實則吾人了解事物，非有關於類德業等之知識不可。總之，佛家謂物之自相爲其所固有，此外增益共相等等係由分別心所增益而非實有。而正理宗師則承勝論之形而上學於物之自身，固許爲實有，此外並許德業共相等亦爲實有，許其同屬六句義中。因其與佛家之形而上學不同，故其知識學説亦相歧異。

此上所言，乃關於五根眼等。與五境色等。爲緣之世間現量。後期正理論師於此外復許有非世間現量。此有三種：第一同相，第二智相，第三瑜伽生。同相者以同共相。爲此智之相，由心與同共相。相接而起，此即吾人與一特殊之物相觸如此煙。而起一同智，因此同智而知一切同類之物。如一切時一切地之煙。智相者以智爲其相，即因一根所取之智而得他根之智，如見花在遠處而知其香氣。此項直覺爲比量之基礎，此亦爲心之作用。第三所謂瑜伽生者乃行瑜伽行所生之智，如他心智等。

比量爲取得真知首要之法。根據與一事相聯之相棱迦。而對之下一判斷，如見此山有煙相。而斷定此山有火。依此而一比量中計有三端，一對之下判斷，此山。二所下判斷，有火。三判斷之根據。有煙。三者之中第三最爲重要，此稱爲相，或名曰因。比量之能成立在有煙與有火不離之關係。即凡有煙者必有火。此項關係梵言曰毘阿布提，中國舊譯號曰迴轉。《般若燈論》。但認因爲最重要並特別注意迴轉關係，恐係佛家新因明出世以後之説，早期正理宗師並未見及此。

《正理經》一之一之三二。所陳論式有五支。依通常所列，舉例如下：

宗　此山有火，

因　以有煙故，

喻　如竈，於竈見是有煙與有火，

合　此山如是(有煙),

結　故此山有火。

在最早學説中,上列第三支僅舉一特别之事例,而未能陳一普遍原則,此於三事可以見之。第一經述及比量之基本原理,僅謂“由與喻之相同,不由與喻之不同,而因證成宗”。此所謂喻顯指特殊之事例,竈。而比量者乃由二特殊竈與此山。之相同性質而得結論。此種推理精神幾可謂從一特殊至特殊,其注重者不在普遍之原則。第二此第三支梵字曰烏陀訶囉喃,此字原義本指事例,竈。第三按第四第五兩支原文應云:

合　此(此山)亦如是,

結　故(此)如是。

按梵文原意,此文係緊接喻而來,全文乃謂如竈,此亦如是,故此。如是,意即因竈而推知,此山既有煙故有火,其推理着眼所在全在特殊例證上。

《正理經》分比量爲三類:一有前,二有餘,三平等見。此三原義甚爲不明。注疏家有二項不同解釋,第一解釋謂有前者自因推果,如見黑雲而知有雨。有餘者謂由果推因,如見江中新濁水而知上游有雨。平等見者自二事之相同性而推知。如見物體移動時其地位變遷,而由太陽在白晝中地位之變遷因知其移動。第二解釋謂有前者由以前經驗而推知,如由過去知煙與火之相連,而知此山有煙故有火。有餘者指消元法,如謂聲或爲實爲德爲業,而既知其非實非業,故聲必爲德。平等見者謂由感覺可見事之知彼,而推知不可感覺之事之亦當相類。如知斧之爲工具須有工匠,而推知心爲工具亦必須有作者,作者即所謂自我。

自《正理經》之後,正理與勝論兩宗關於比量雖有論述,然實至佛家陳那大師出世,此學面目乃得一新。正理宗關於比量新説雖不自認爲得自佛家,但現在學者多認爲係受陳那影響。蓋其立説精神多與新因明相

同也。以下略述後期之正量學。

比量者乃比智之親因，而比智者有其特性與現智不同。佛家謂現智緣物自相，比智則緣共相，此項區分因正理宗之立有分別現量而不能採用。此宗謂在現量中，吾人知物之自相以及其共相，如吾人現在見火炬在前。在比量中吾人所知則僅物之共相，如煙與火之普遍關係無論現在過去未來。爲吾人所認識，而火之本身固不必現於吾人目前也。

基於有煙必有火之普遍必然關係而有推理，此必須經過心理上之思考，故心理上之思考爲比量之特殊性質，因此而正理宗人承認比量有爲自與爲他之别。爲自比量指心理之歷程，自心推度，惟自開悟。爲他比量須將心知顯於言説，説自所悟，曉喻於他。言説之用唯在引導他心，使起與爲自開悟相同之思辨。以心理所悟顯於言説，實則僅在曉喻他人，而非比量之本身。比量本身係指心之思考。比量見於言説，則不過假借名爲比量，而實非比量。爲他比量爲何？即指五支論式，如前列此山有火宗。等等是也。

比量之基礎在普遍必然關係，此項關係謂之迴轉。如有煙與有火之相迴轉。有煙因。爲所迴轉，有火能迴轉。有煙爲有火所迴轉，此即謂每有煙之事例必爲有火之事例，由此而對於此有煙之山下一斷定，謂其有火。但此迴轉關係有正負兩方面，在正面凡有煙之事例如竈。必爲有火，在反面凡無火者如湖。亦必爲無煙。前者爲與山爲同品，後者爲與山爲異品。因此正理宗完全之五支論式應如下例：

宗　此山有火，
因　以有煙故，
同喻　凡有煙必有火，如竈。
異喻　凡無火必無煙，如湖。
合　此山亦如是，
結　故如是。

此中喻分兩方面，即所以表明普遍必然關係爲比智之根本。而喻中明言有煙有火及無火無煙之原則，正顯示其推理之普遍性。至若如竈、如湖，則不過舉例以表明原則之意義，此項推理並非以此特殊事例作爲根據也。

比量既言基於迴轉，即謂根據因與宗指宗之法，法者謂賓辭也。之關係，二者間之關係如何乃爲正因。正因有三相：一、遍是宗法性，或言宗有性。二、同品定有性，三、異品遍無性，此俱如佛家所説。然正理宗後期有人分因爲三種，故比量有三種：

(1)正及反。因與宗間關係許有正面與反面關係，如有煙爲因，證成有火宗。有煙則有火，正。無火則無煙，反。於此二方，均有例可舉。如竈、如湖。

(2)僅有正。因只許有正面，如“可知”爲因，而僅許説“凡可知者必可名”，但不能説“凡不可名者必不可知”，因正面有例可舉，但反面則無例可舉，蓋舉任何事物即爲人所知，不能稱爲不可知也。

(3)僅有反。因只許有反面，如立量略曰：

宗　　地大極微。與他大異，
因　　有地之特性故，
同喻　凡有地之特性者與他大異，
異喻　凡非與他大異者無地之特性如水。

此中反面可成立，因有例水。可舉。正面不能立，因除地大外再無同品之例可舉也。

比量之根據在普遍關係，此關係爲何，且如何得知，佛家法稱之説則謂宗有火。因有煙。不離之關係或在其自性同，或在其因起。自性同者指因宗間之自性同，如人皆有死，死是人之性，因起者謂因宗有因果關係，如有煙者有火，火是煙之因。正理宗師對於此關係之意見較佛家爲寬，彼等不但承認有煙必有火，并且承認分蹄者必有角。烟火之間可言

因果，蹄角之間並無因果。正理師對於普遍關係之成立亦多所研究，但彼等與勝宗之形而上學承認同句義之實有根本所謂共相本爲實有，而其非世間現量中本可直知共相。比量之成立乃由於此。

正理宗通主有比喻量，如人未見水牛而聞其有似家牛，其後見一動物有似家牛而知此即所謂水牛是也。此由與已知物家牛。之相似而知未知物乃所謂比喻量。其主要之點有二：一、關於未知物之知識；聞其似家牛。二、見其相似點。早期論師注重前者，後期論師則注重後者。比喻量所得之知識爲關於一物與其名稱之知識，如見一動物，而因聞水牛似家牛而知此即所謂水牛。此項知識乃在一物之名與所名之物能生聯繫，而其所以有此聯繫乃因此物與一已知之物相似。

正理宗言有四量，現量、比量、比喻量共三種已如前述，第四量爲聲量，乃真知之得自可信人之言説者。此可信之人深知真理，並以正確方式表達之。故聲量之價值在乎説者之德性，其真誠與表達能力。因此吠陀之教訓亦屬可信，因其造者爲自在天，而自在天乃爲全知者。勝宗不立聲量，彌曼差宗所謂聲量僅指吠陀經典或聖賢所説。正理聲量所攝似較廣，無論屬何種姓皆有可信言説，悉可爲聲量。如人迷途，而問之當地老人亦自可信而屬於此類。可信之言可分爲二類：一、可見境，如醫方謂此藥醫某病。二、不可見境，如行善得生天，此則爲仙聖所言。吠陀教訓雖爲聲量，但正理宗師不全執吠陀聲常如彌曼差宗所説。

記憶舊譯念。爲心理活動重要之一種，但正理宗不許爲量之一，其理由甚爲明顯。蓋記憶無自己獨立之價值，因其根據過去經驗也。在記憶中，吾人無對象之知覺，僅有過去知識之再演，而記憶知識之正誤依賴所再演經驗之正誤，即使過去經驗正確，但因忘記其一部或全部，自亦不能證實記憶之真似，因此記憶雖甚重要，但正理宗除少數論師外未許其爲真知。量。正理宗人分知識爲二類：一、覺知，二、憶知。憶知生於“行”，潛伏心理印象。故其定義曰：憶知乃生於心與我及過去心理所留迹象之特殊接觸。而正理師又分記憶與回憶爲兩種心理，如寫字中自含有記憶，但如知於前此曾見此字則爲回憶。記憶謂純生於行。回憶則除行外，並有

現在知識對象與過去知識同一之認識。故記憶之特性只在過去之重演，回憶特性在現在知識與過去經驗之同一。

中土古籍謂足目創標真似。因明大疏。以今觀之，正理初期宗師雖於知識多有論列，然於似知所言甚少。錯誤知識之分析，實亦經佛徒詳論以後乃漸復雜，而其最後完成學説亦當受陳那大師諸書之影響。

依比量言，知識之真似在乎因之正確與否。正因必有三相，違背因之規則乃生過誤。陳那分因之過誤爲三類：一不成，二不定，三相違。正理所談似因過有五類：

一　不定或歧異：此乃由於犯因之第二相或第三相或二相俱犯，而結論不能定，致墮於疑似。此類又可分爲三：

（一）共不定：因不但同品有，異品亦有，如謂此山有火宗。是所知故。因。

（二）不共不定：因不但異品無，即同品亦無，如謂聲常宗。所聞性故。因。

（三）不決：宗之有法即宗之主詞。極寬，使同品異品均不能立，而第二第三相均經違反，如言一切是常宗。以是可知故。因。

二　相違：此類之因能成立與宗相反之命題。不能於同喻中有而反於異喻中有，故犯第二第三相，如曰聲常宗。所作性故。因。

三　不成：不成之因可分三類：

（一）所依不成：此即宗之有法不成，如言空中蓮花香宗。以似他蓮花故，因。實則空中並無蓮花。

（二）因自身不成：此即因不在宗中，而不能爲推理之根據，如言此湖爲實宗。以有煙故。因。

（三）迴轉性不成：此謂因與宗之法間關係不一定或不必然。如謂此山有火宗。以有金煙故，因。此中關係不成立，金色煙爲不能有之事故也。又如謂此山有煙宗。以有火故，因。此中關係爲有限的，蓋只濕薪所生之火乃有煙也。此類似因實與共不定相混，但共不定因，乃普遍關係是有，但不過太寬。此則實在無真正之普遍關係。

四　實有違宗：此項因乃佛家因明書中所謂之相違決定。對於此因可有他因證成相反之宗。如聲常宗。所聞性故，因。又聲無常(宗)所作性故(因)。

五　爲自違：自相矛盾。如有一因證成一與經驗相反之命題，如言火不熱宗。以是實故，因。此與實有違宗之因不同，因此在本推理中已自己相違，前過則因有另立之宗也。

陳那及他因明師立有宗過及喻過。正理宗人恒不許立此，彼等謂宗只能有猶疑，如宗是真或誤均不須比量。比量之錯誤專在似因。正理宗之談錯誤除似因以外於論相時亦常涉及。相者，陳述事物之相。如邏輯所言之定義。相不能太寬，以致包含所相之物所無有之事，如言牛是有角動物。相亦不能太狹，以致一部分所相之物不能有此相，如言馬是白色動物，因此他色之馬均不能包括在内。相之第三種錯誤爲不可能，即此相爲一切所相之所無有者，如言牛是不分蹄動物。正確之相必遠離此三種錯誤。易言之，相者爲所相物之性所以分别此物及一切他物，或相者可謂爲特性，恰用於一切所相之物，不增不減。

除上述錯誤各類以外，正理宗亦嘗論其他錯誤，然大概爲辯論之錯誤，而非邏輯之錯誤。邏輯與辯論術之混合在早期之正理學説尤爲明顯。所謂正理宗之十六句義即已如此。兹於論列此宗重要學説之後，再將十六句義解釋如下：

一　量：《正理經》中即已承認四量，唯其内容與後師頗有不同。

二　所量：此言知識之對象，包攝正理師對於宇宙之學説，大概與《勝論》之句義相似。

三　疑：當相似性質之混亂或不同意見之衝突，而欲作决定時則有疑，如見遠物直立而疑爲人爲杌。

四　目的：人常爲達到某事或爲捨棄某事而有所作爲，此某事稱爲目的。

五　見邊：此亦譯喻，即例證，爲凡聖所共許者。

六　宗義：悉檀。極成之結論或理論稱爲悉檀。悉檀有四：第一各宗

悉檀乃理論爲一切宗所共許者。第二本宗或相似宗所許而他宗所不許之理論稱爲對宗悉檀。第三爲阿地羯拉那悉檀，此乃如許一理論而其他自隨之而立。第四爲阿毘烏拍迦馬悉檀。善於辯論者常用敵人之理論，不加評論，而引申其義，終至表顯其説之乖理，此項敵人之理論屬於此悉檀。

七　論式：此有五，宗、因、喻、合、結是也。

八　思擇：或譯計度。此蓋思擇於一未知事物而明了其真性，故此常在乎爲一假設求其理由而摒去其他假設。此非比智，乃心因求確解而躊躇考慮。故有疑則有思擇。思擇之一例即所謂一種反證 Reductioad Absurdum，如欲證明自我是常而先假定自我非常，然如非常則何者受報何者輪轉？故證明自我不能是非常也。此項理論不能給吾人以決定知識，但使人知其反面之不可能也。

九　決斷：如由思擇而超出錯誤，則得決定之斷案。

十　論議：簡稱論或説。如兩家持不同之論，或立不同之説，一家謂有我，一家謂無我，有我無我乃所謂説或論也。而根據因明之規則反復推論，以辨别真似，是謂之論議。

十一　詭論議：如辯論目的不在别真似，而在乎淆亂是非以取得勝利，則爲詭論議。

十二　壞義：如辯論目的只在破壞敵方言論，而自己並未立義則曰壞義。

十三　似因：此在《正理經》中分爲五類，名稱一不定，二相違，三所立相同，四理論相似，五過時。與正理宗完成時所用見前。頗有不同。但注疏家謂其内容前後無殊，其説確否兹姑不論。

十四　曲解：如故意誤解敵方之言而擊敗之則爲曲解。此有三：第一故意解釋一字以另一意義。如梵字那伐一字，一義爲新，一義爲九，敵用此字爲新，而汝故解爲九。第二取一字太寬之意義。第三取一哲學用字之字面意義。如將《中庸》天命之天解作蒼蒼之天體。

十五　倒難：《正理經》舉二十四種。後期論師甚少言及。如爲擊敗敵人

而故意立相反之戲論。如人立聲無常，宗。以是所作故，因。如空大。喻。而答以聲常，宗。是所聞故因。不如瓶。異喻。

十六　墮負：設爲辯論時之負相，凡墮入者即認爲失敗，此在《正理經》中列有二十二項，佛藏《如實論》、《方便心論》從之。除理論上之錯誤外多爲辯論上之過失，如辯時致無言對答或不能了解。在大衆集會中，如經詢問三次而不答，或陳述三次而不解，均爲失敗。又如所言無倫次無意義，或所言太多或太少。

總計正理宗之十六句義乃彼宗最早之說。吉藏《百論疏》言摩醯首羅説十六諦義，其所述大概與《正理經》相同。觀上述十六義之内容，除第二諦外。全與知識論、論理學或辯論術有關，則此宗之原有性質可以知矣。

正理宗既注重研究知識論及邏輯，自不能不討論關於真與誤之一根本問題。上述所謂量波羅麻那。乃指取得量知或真知波羅瑪。之方法或準則，至若何爲真仍爲尚待研討之問題。但在研討何爲真之先，仍須研討對於事物是否有知識之可能。佛教徒對於知識之可能有所懷疑，《正理經》注疏家於此曾加詳辨。空宗謂一切事物自性不可得，知識自身矛盾，因此真知爲不可能。正理師以爲否認真知之説有量爲根據乎？抑直無根據？如無根據則不必論，如有量爲根據則是謂有真知。又空宗謂一切皆空，故對於事物之知識實不可能。但如謂有思想，即當謂宇宙實有。正理師曰：如用思想分析事物爲可能，則謂物之自性不可得爲非。然如物之自性不可得，則用思想分析事物爲不可能有。因此既謂有用思想分析事物，又謂之自性不可得，實爲自相矛盾。

又唯識宗謂一切唯識，見相合一。因此事物不過即知識，亦無所謂對於事物之知識。正理師以爲如此則知識與夢無別。夫知所夢之非真，乃因醒時世界之實有，今既謂一切由心所現，則直否認夢醒之分別。此分別爲吾人所共許。又如一切唯識，則真知與幻覺無別。又吾人識見可以隨心起落，如吾人可以想像一山或不想像一山。而事物則不能隨心起落，故不能謂一切唯識。

又經量部謂外物實有，但外物具刹那性，此亦不應理。以現量言，

由境生識，必是前一刹那之境生後一刹那之識。但現量應只取現在，何能取過去，如謂恰在對象滅壞之時，即有識起，但亦須知吾人所見只是現在非是過去。又依刹那法性言，比量亦不可能。

正理論師執有外境，知識之性乃關於境。必須境有存在乃有知識。此境之有，存在。並不須有知識，知識實不依人之意志而隨客觀之事實。故量知真知。者在知事物之本性或真性。因有定義曰："知物之真性爲量知，波羅瑪。而此類知識之方法爲量。波羅麻那。"云何謂知物之本性或真性？凡如此存在而如是知之，并且不如彼存在而不如彼知之——則謂之知其真性。譬如繩索有其如此之存在而不如蛇之存在，如僅知繩之如是存在而非如蛇之存在知之，則是真知。但如誤繩爲蛇，則係如蛇之存在而知之，而蛇之如彼存在固非繩所有。此乃誤知而非僅無知也。

正理宗勝論亦然。以爲事物之關係有二種：一如實石。與德堅白。間之關係爲和合。二如兩實間以手擊石。之關係爲合。至於知覺與外物之關係如見石。則既非和合又非合，一因知覺雖爲德，但爲我之德而非外物之德，故非和合之關係。二因知覺爲德，故知覺與物間亦非二實之關係，故亦非合之關係。知覺與外物間之關係甚爲特殊，蓋其關係並非直接。如見一石，石並不入知見中，故知之對象實並非一物質之實物。謂石入知中，不但無此事，而且如所見即爲外物，則錯誤無由發生。又如見一石，所見者亦不能爲心理情態。因如對象純爲心理，則何謂爲知外物？然則見一石者爲何，此蓋石所有性質爲心所見，而爲知覺之内容。此石所有性既非物質又非純心理，而爲物之自所有性。此自所有性稱爲"自色"。故知覺與外物間之關係稱爲自色關係。

一切知覺乃關於物之自色，而自色直指一外在之物質。故知之對否不由自立或自量。而由他立。或他量。他立者謂知覺並非自明，而其對否之成立乃在知覺以外。如知覺爲自明，則疑無由生，故知之對否爲事實所決定。依事實以證實，乃對與不對之最後法庭。例有一判斷謂此爲馬，如欲證實此語之對不對，最後在於摸撫此物。又例如見水，如欲證實，其最後方法在於取飲。

因有“此爲馬”之判斷而能乘騎，因有“此爲水”之判斷而能取飲止渴。當吾人所欲如騎馬、如飲水。能滿足時，則認爲判斷正確。故正理宗人謂一切知識在乎引起行動，知識告人以事物之是否可欲。自我並非一純粹之旁觀者如數論所説。而爲作者，既有欲求，且知避害，彼等謂“知識者引起欲求以至行動之知見”，故吾人知識之對否乃在其是否導人至於有效之行爲。如有水知而可取飲。知識之基礎在於人類之需要，而其真似在乎引起有效之行用。

真知與似知或疑。之分别在乎是否能引起行動之成功，幻覺不能使人達到目的，如海市蜃樓固不可登臨。故非真知。一切似誤均由於主觀。如行沙漠中，忽睹陽焰，光綫閃爍，以爲有水，此則知識對象客觀。並無錯誤，所見之光實真有光，光之閃爍亦非空無，不似龜毛兔角之空無。其錯誤之生在乎見光閃而以爲有水。主觀。光爲似知之因而非水之幻覺之對象，故似僞之知亦有相當之實在基礎。凡物本如是，而乃不如是知之，必有錯誤。此等錯誤學説印度名之爲不如是觀説，彌曼差宗之大師枯馬立拉亦主張此説。

正理宗之宇宙論與勝宗相同，其自我學説由比量成立。此宗謂苦樂勤勇等等不能屬於身體，定别有所屬，此其所屬即爲自我。自我是常，多數而遍滿。雖與身體分離，但其動作依身體乃得實現。自我是無知，須身與我合作乃得有知。知亦稱覺，乃自我之德。屬性。自我是常，覺是非常。自我與覺分别，自我無知。乃正理師之特殊主張。

正理師主有自在天，此亦由比量成立。蓋世間是所作，是果。而且其組織極有秩序。凡是所作而具秩序者必有創造者，果須有因。如瓶是所作必有製造者。須有創造者故立自在天。自在天直接知一切，不須有意或心。并且常知一切。故不須有記憶。彼依有情之業力消長而創造世界或使世界毁滅。按《正理經》中只一次言及自在天，似此宗最初對於神教並不深信。

正理師信世間一切皆苦，雖間有樂事，但只引導至更大之痛苦，故智人以爲一切皆苦，决不留戀於享樂之生活以致受更甚之苦惱。純粹之自我與物質之身體結合而永輪轉於生死煩惱。輪迴之因爲業力，有情每

生之不同悉因過去業力之差異。凡此諸義略與印度各大宗派所執相同。

正理宗注重僞似知識之澄清，正確知識之取得，因而詳研辯論術以及邏輯。如欲人相信此宗須精辯論術。如正理師不能伏人之口，則不能得其弟子之信心，信心不立，則弟子將無所適從，而趨向解脱之道將不可能。此家古師執十六諦義，其中如墮負等純屬辯論術，而彼等以爲此均有助於解脱，其故蓋在此也。世間有情之被縛在乎以非我者爲我。非我者如身體根心覺知等。如人永以身爲我，或以心爲我，則非我與自己永不得離而長輪轉於苦海。如能辨真似，知量知非量，除僞顯真，則不著外境。非我。無著則業力滅，由此而不受後有，脱離苦惱。由此而自我獨立，反其本真，與世間之苦樂覺知等均行絶緣，如此則號爲“阿難陀”，所謂自我之樂是也。

第十一章　前彌曼差論

彌曼差者原義爲理性之探討，此字頗常見於梵書中。凡關於祠事之研論均常稱爲彌曼差。蓋自婆羅門重祭祀，其儀式日繁重，其影響日擴大，經年既久，疑問常生，因生理論之探討，而漸形成爲一宗。至西紀前約二世紀，而有《彌曼差經》，此爲六論經之最早者。相傳爲耆米尼所造。此宗最大論師，爲枯馬立拉及波羅巴伽羅二人，均在八九世紀。立論頗相殊異。

清辨之《般若燈論》曰："彌息伽外道所計韋陀聲常。"法稱之《金剛針論》曰："四圍陀及彌輅娑並僧伽論尾世史迦乃至諸論悉了，名婆羅門。"彌輅娑即彌曼差，彌息伽即彌曼差伽。謂彌曼差人。彌曼差一字，固本指耆米尼之宗派。然其後吠檀多亦稱爲彌曼差，乃因耆米尼宗解釋論究祠祀，而曰業彌曼差。吠檀多乃理智奧義書。之解釋論究，而名爲智彌曼差。吠陀宗系，先祠法，後智慧，因而又各得前後彌曼差之名焉。耆米尼宗通常僅稱爲彌曼差宗。

本章首略述前彌曼差宗之大略。本宗計吠陀即韋陀或圍陀。聲常。聲常之説散見我國佛典，因亦稍詳論之。

一　前彌曼差宗義

吠陀諸集與梵書常不相符，因而須決定其是非。因爲判決者故不定，以聖言量爲根據。此外經師多另有口傳，年久混亂，納於正理，尼夜耶。因而經説解釋之規律出，歷時甚久，而有彌曼差經焉。此不獨經典祀法所據，即法律亦援引其規律，以得正確解釋。又因尊吠陀而有聲常住之説，因

建立解釋規律而有量論，且引申之而研究宇宙天神人我諸問題，故此宗亦自爲一系統。玆所述者，偏於其哲理方面，餘則略之。

本經分十二章，六十節，爲經二千七百四十二，或言二六五二。內容雜亂，大要約如下列：

第一章　知源論

第二章　儀式行法差別　非量

第三章　聖傳教義上下文之輕重

第四章　諸儀式之互相影響

第五章　儀式行事聖傳各部次第

第六章　行祭之條件

第七章　互相引用祭儀之法

第八章　引用之根據

第九章　引用讚頌之法

第十章　儀式行廢得失

第十一章　並行數法及一法數行

第十二章　因一事特行法

量論　知識有二：一波羅瑪，譯謂真知。二阿波羅瑪，譯謂誤知。而知之真性曰波羅瑪尼耶，猶言真或真理。證知識爲真爲誤，則須有證明方法，或標準。是曰波羅瑪那，此皆源出一字，此字均取於計量之量。量論者，一在知何謂真，或真理。一在證明真理方法。

彌曼差主張一切知識均真，而記憶則有真有誤。真者自身即可證實，不賴外事或他項知識乃可證其真否。此謂之爲首他波羅瑪尼耶說，易言之即自真説。記憶有待於以前知覺，故可有誤。而正理論則主波羅他波羅瑪尼耶説，即他真説。其難彌曼差人曰：知之真否有待於他因。蓋就知本身不能辨其真誤，而須視知與外界對象符合與否，且知之真否視其可否達到人之意旨或所希望之結果。波羅巴伽羅答曰：知之有誤，乃由此記憶，如見螺鈿而曰此物是銀，此乃見白色物而誤憶爲銀。又如夢之所以爲幻境者乃非直有知，乃亦由記憶而生。且二知覺相混乃有錯誤，如戴黃鏡

所見皆黄，實乃二知相混合而生誤知也。跡其所言，似謂如言符合外象，乃爲真知，實則外象云何，爲所知耶？爲不知耶？如爲所知，則無符合之可言；僅一知又一知相合。如是不知，則更何由知其符合。故知識真誤，僅據本身，不可另覓他因也。

證知真誤方法有六：一現量，二比量，三比喻量，四義準量，五聖言量，六無體量。波羅巴伽羅主前五，枯馬立拉並主後一量。

現量謂知識之由根境相觸而起，且根須與我接，乃能有知。然根境觸時，有時爲我見，有時不爲我見，可見根與自我並非直接，乃有心爲之媒介。如心不在則視而不見，聽而不聞。現量有二，有分別與無分別是也。陳那謂現量無分別。二均爲真知。比量者，由見甲因其與乙有必然之關係，而對於與根未接觸之乙生知。喻如見煙，且由煙與火爲必然關係，因而知有火。比量由何而生，何以知其真誤，則歸之於經驗。比量有二：一自悟，一悟他。自悟者，内心推理之歷程。悟他者，宣説所推得之理。後者指三支，謂宗因喻。三支與錯誤均常依佛家陳那之説。

比喻量者，由未見之物，因其相似，而推知所現見之物，如見野牛而記憶家牛，知其相似，此知謂之比喻。

義準量者，謂由二事相違而生新知，如天授未死，且未在室，而知其外出。枯馬立拉氏曰：如疑其實死，則何以信其實生？既信其實生，而又不見其在室，故立新義以調和之。調和者，義準量之特性也。波羅巴伽羅曰：見天授之未在室，而知其不生。但實已知未死，故准此而立新義，謂其外出。

聖言量者，他量所不能得，則由聖言知之。如祭祀之法，乃由吠陀命令，非由餘量，吠陀之外，聖賢之言，亦可爲量。聖言量原字實爲聲量，説見下。

無體量，枯馬立拉氏認爲量之一。即取得真知方法之一。如謂此案上無瓶，吾人所見者唯案，實不見瓶，而知無瓶。非比量得，亦非他量所可得，故枯氏謂無有亦可爲量。

句義　《彌曼差經》對於世界之假實，似未言及。唯其後論師常對佛

教之空宗反駁之，故此派亦爲諸法俱有之宗。而且受勝論之影響，亦採取其句義説，作諸法之分析。枯馬立拉執句義有六，謂實德業同異五者，去《勝論經》之和合，而加無説爲第六。波羅巴伽羅執八句義，謂實德業同異和合有能似數。

實者謂德所依。波氏謂有九，謂地、水、火、風、空、我、意、時、方，與勝論同。枯氏加暗、聲二者。他人尚有加金爲第十二者。德者依一實而非業，波氏謂有十六，色、味、香、觸、數、量、別體、合、離、彼體、此體、樂、苦、欲、嗔、勤勇，此大體顯爲《勝論經》之説。枯氏則約同於波羅夏他巴答之説，謂有二十四德。唯去法、非法、聲，加有能、音、顯。即上言十六加覺、重、液、潤、行、音、顯、有能八者。業者有五，悉如勝論所説。同異、和合、無説、有能四者，亦略如勝論。波氏主張似數亦爲句義，蓋因二者不能爲句義所攝也。

彌曼差宗重祭祀。祭祀目的在得未來之酬賞，故須有繼續不變之受者，是曰阿提芒，譯爲自我。實句義之一。此與覺與根及身有別，乃永久獨立存在。而近世之論師，多謂此宗自我係非物質者，又爲多非一。因吾人不能直知他人之我，唯藉比量得知。而一人之所知，不必爲他人所知。唯枯馬立拉一派又執我是遍滿，非如極微，亦非隨身大小。各各自我雖均遍一切處，然因法非法善行惡行之酬報。等，而互相殊異。我是受者，且爲作者。

前彌曼差雖亦認天神爲祭祀之鵠的，然此諸神以外，不言有最高神權爲創世懲勸之主，因遵守吠陀之法，不須有上天爲助。吠陀是常，非由神造。祭祀之受福，係因無前解見下。之力，亦非出自天神之仁慈。世界生滅不已，無有劫數。極微之變動，法非法之勢用，均不須有天帝爲之因。簡言之，此宗雖承認吠陀中所崇拜之諸天，而否認支配一切之最高天帝，即所謂自在天也。本論後期論師因不滿於此項學説，而漸附會此宗原執有自在天。至吠檀多德司伽而有自在天彌曼差派出焉。

解脱　常人自我因業之力，輪轉生死，不能解脱。波羅巴伽羅謂解脱之程序首在發心厭此世間，知此中樂亦與苦俱，而求解脱。一方守戒

律，使無惡業待報；一方又不有意爲善，使無善業待報，且勤勇精進，俾未熟之業速得報酬。後自製知足，了然於自我之地位，如是自我乃超出輪迴，不再轉生，因而自我在不樂不苦之境界中。枯馬立拉之意見大體與波氏相同，唯亟言僅知識不能直接解脱。故反對數論之智慧解脱。雖知自我地位，可使人願行祠祀，又祠祀如何舉行，亦均須由於知識，唯努力於業報之消失，乃可解脱。行業有報，因有欲望，故祭祀必以無著心出之。凡不望事之有善果者，即不得此果。果報由於私欲。故吾人無爲而爲，則業無酬，常人祭祀可生福德，然非由神力，乃祭祀自身即有能力，名曰無前。由此而有果報，而有輪轉。如人作業，摒除一切意用，無所爲而爲，無所爲而不爲，則可解脱。斯蓋與《世尊歌》無着之義大相似也。

二 聲常住説

彌曼差宗旨在闡明吠陀祭祀之法。法者謂人間必須行之事，猶謂義務。不行此項義務，則不能達人生目的。但法者不能由現量得，蓋法須待人行爲而有，且不能爲感官所取得也。比量餘四，均依現量，故法亦非由之而得。法之知識，實本於聲量。聲有二：一常人之聲，二吠陀之聲，二者無何分別，唯常人之聲，如不發自不可信之人，可以爲量，而吠陀則無錯誤。吠陀及聖賢之言均法之所自出，故又譯爲聖言量。此爲枯馬立拉説。波羅巴伽羅則謂僅吠陀之命令爲聖言量。命令者，指使爲祭祀上之行爲也。此意亦根源於《彌曼差經》。

聲音合三而言之：一發出之音，二詮或意義，三所指事物。波羅巴伽羅執一切聲音，本爲單個字母，衆多字母相合，而可了知。字母者繼續發出，刹那即滅。聽者受音，對於每字母繼續起知，亦刹那滅。夫音既繼續壞滅，其能詮之名即字。因何而起。答曰：音雖續滅，各留印象，是曰行。此繼續所留之行，相聯合而生能詮之名。枯馬立拉意與此略同。

然聲音本身能詮。就其體言，無論人了知否，彼自身能有所指。因

聲本爲能詮之體性，故聽者聞聲，即曉其意。即謂聲先有此詮，故聞之乃知其意。故詮與字聲非由人類習慣所生，故一切聲謂爲常住。常住之證明有多理由，兹不俱説。然必待乎一顯現此聲之機能，乃能爲人所知，此機能乃人發聲之努力，故聲者待勤勇無間繼續努力。而顯。

據我國窺基所傳謂聲論有二説：一聲顯，一聲生。彌曼差者蓋聲顯論也。《成唯識論》曰：

有執一切聲皆是常，待緣顯發，方有詮表。

此中待緣顯論，聲顯。謂聲是常，待緣而顯。如《法苑義林》卷二曰：

聲顯論者，聲體本有，待緣顯之，體性常住。此計有二：一者隨一一物，各各有一能詮常聲……以尋伺等所發音顯。音是無常，今用衆多常聲爲體。二者一切法上但共有一能詮常聲……以尋伺等所發音顯。此音無常，今者唯取一常聲爲體。其音聲等但是緣顯，非能詮體。此二之中，各有二種：一計全分，内外諸聲皆是常住。二計一分，内聲是常，外聲無常，非能詮故，猶如音響。故聲顯論總束爲四。計一，計多，各通内外。

待緣發者，謂爲聲生論，發者生也。《義林》曰：

其聲生論，計聲本無，待緣生之，生已常住。由音響等，所發生故。

《因明大疏》卷六曰：

聲生説聲，總有三類：一者響音，雖耳所聞，不能詮表。如近瓨語（瓨，長頸瓶也），別有響聲。二者聲性，一一能詮，各有性

類。離能詮外，別有本常。不緣不覺。新生緣具，方始可聞。三者能詮，離前二有。響及此二皆新生。響不能詮。

彌曼差宗自執聲顯，其聲生者，不知指何派，然二者皆主聲常住，其所以主常住，想係因此而立吠陀聲常也。

第十二章　商羯羅之吠檀多論

吠檀多者，謂吠陀之案多，即吠陀之終極也。蓋吠陀宗派約有三系：一業解脱道。天神之崇拜，導源《黎俱吠陀》。祭祀之繁重，見尊於梵書。行爲之裁制，大備於法經。上承此三，研其原理，定其異同，是曰業彌曼差，或曰前彌曼差。二智解脱道。探宇宙人生之究竟，而歸之於一。自我大梵，本體非二。現象世間，如幻非真。真智對治無明，而有解脱。此上溯爲奥義書之學説，歸結爲商羯羅之理論，是曰不二之吠檀多，是爲後彌曼差。三爲信仰解脱道。雖認人我與大梵爲一體，然究各有本源。世間衆生各住梵中，非謂幻境，是爲準不二説。而梵者亦世界之主宰，爲自在天。解脱之方，在衆生之信仰，在天帝之加惠，是涉於信仰解脱之説，是亦曰有自在天彌曼差，通常亦認爲吠檀多宗之一派，其論師以羅摩拿闍(Ramanuja)爲鉅子。

此三者中業彌曼差已於前章略言之。本章所述：(一)略叙吠檀多之歷史，係舉後二者合言之。(二)略叙吠檀多之學説，則專指商羯羅之作也。

一　吠檀多論之歷史

吠檀多一語早見於奥義書中，如《白騎奥義書》之末曰：

> 吠檀多中最高密意，爲往古之所宣示者，
> 不應施之不定静之人，只可傳與子或弟子。

此所謂吠檀多者，顯即指奥義。奥義書中主即梵即我，已開吠檀多之説，然其内容複雜，且非整齊系統之探討。吠檀多學進展之歷史，即根據奥義書，而繼續整理發明，以至大成於商羯羅阿闍黎之手。《大博羅他》紀事詩中，常用吠檀多之名，然所指不一，有時指數論，有時指瑜伽，有時指他派他書，通常則爲奥義書之别名。詩中雖不乏本宗義理，然未立爲宗派。然斯項理論必漸醖釀光大，即在《吠檀多經》以前已有三説，均旨在釋大梵自我之關係。蓋《吠檀多經言及》往昔大師數人，而其説之重要者有三：

一、Asmarathya 之説。自我不與大梵全一，亦不全異。此謂爲分及不分説。

二、Audulomi 之説。自我未解脱時與大梵異，若至解脱則没入梵中。此名實分説或二元説。

三、Kasakrityna 之説。自我大梵毫無所異。此謂不二説，或一元説。

《吠檀多經》相傳爲跋多羅衍那所造，又名《梵經》，亦稱《根本思維經》。其中曾破佛教空宗，故出世必不甚早。説者有定爲紀元前二世紀，有定爲紀元後二世紀，此外尚有他説。似以後説爲近是。本經之注釋甚多，最要者爲商羯羅及羅摩拏闍所作。前者執一元，後者非執一元。

《吠檀多經》最大之注疏爲商羯羅所造。然彼經作者似實不執一元，故羅摩拏闍之解釋，較近於經之原旨。蓋經中雖反對數論、勝論之説，然亦無商羯羅如幻義。雖認衆生出於大梵，但對梵亦爲獨自之真實物質。世間亦復如是。唯彼經艱澀，須注釋乃可通，各家因其意爲之解。後世又認爲韋紐天派之經典，故此類注疏亦甚多。

經出世後約五百年，而高答巴達作《曼都吉頌》，始主絶對一元之説。相傳彼爲歌文達之師，而商羯羅爲歌文達之弟子。商羯羅曾言吠陀中之絶對一元主義由高氏而復興，據此言反證可知經之著者，似非力執不二説者也。本頌據《曼都吉奥義書》，敷陳新理，謂自我有四位：一覺我，二夢我，三深眠我位，而最上之我，不見，不取，無相，無願，不可説，與自我爲一味，安静，吉祥，不二。世間顯現，均依於此。宇宙

萬有依世俗諦，則分爲二。依第一義諦則悉如幻。一切諸法，不生不滅，一切是空。智者念一切是苦，而滅愛欲，無著不動，泯除分別，以達一切智。

佛教空宗清辨之《般若燈論》卷一述外道言：唯是一我，如一虛空，瓶等分別，皆見其假云云，似指高答巴達之所言。蓋謂梵如大空，小我如瓶中之空。瓶中之空，來自大空，爲大空之一屬性，本質全同。小我發乎大我，而爲大我之一屬性，本非相異，亦復如是。瓶中之空爲瓶所限，乃別於大空。小我亦暫依於身體，而宛然若外於大我。瓶破則瓶中之空融於大空。身體之限若解，小我真冥合於大我。即瓶未破時，瓶空豈判乎大空？身體之限，但似有非有之幻影，初無小大我之分也。

高答巴達所言蓋在龍樹、無著以後，而深受其影響者也。其如幻之說，既有取於般若宗，而所用名辭亦多同。如繩蛇、陽焰、鏡影、火輪諸喻均見於佛書。而其四之九十八、九十九，謂一切諸法自性清淨虛空，諸佛解脱者及導師首先知之。此外尚有數處，似爲贊佛之言。

商羯羅、阿闍黎雖闢佛教空宗，然仍被斥爲隱藏之佛徒，蓋彼繼高答巴達之後，而發揮不二學説也。其年代約在西紀後七八八至八二零，其目的謂在光大奥義書及《吠檀多經》之教義。作《吠檀多經》注最爲宏大，亦彼經現存注釋之最早者。又注奥義書之重要者及《世尊歌》。奥義書、《吠檀多經》及《世尊歌》爲本宗聖典，且稱爲三源。相傳其著述極多，然是否均其所作，則實可疑。商羯羅大師爲印度所最尊崇。相傳其因吠檀多教人淩亂無序，乃分之爲十部，各以其弟子一人領導之。至今此宗出家人，猶分十部，各以大師弟子之名名其部。又在印土立四大寺，爲本宗人居處，至今猶存，其勢力及於全印。而後世印度神教，亦多受其教澤。至若謂商羯羅辯才無敵，摧殘釋迦耆那教徒，焚其典籍，則不盡可信也。商羯羅以後，吠檀多宗之發展有二大事：一、神教各派之興，二、一元説之變化。

神教各派之興似由羅摩拿闍一人之力。彼造吉祥注釋，《吠檀多經》之釋。風靡一時。各派神教因均致力於造注疏以自張其軍。故此類書至繁

多，不能備舉。不二主義在商羯羅以後，著述至多，然漸引他宗學説入本宗義，而採數論説爲尤多。在十五世紀沙陀難陀著《吠檀多精要》，簡明便初讀者，然已雜以數論之説。蓋近世印度各論常有混合之趨向也。

二　商羯羅之學説

吠檀多之根本宗義，爲梵我合一。“彼是汝”，“我即梵”，吠陀文學中已申此意。蓋梵者存在之常理，萬千世界，因其力而生，而依住。歸原還滅，亦入於是。我者如依正智——即個人自我——吾人之真實内質。此梵此我本來是一。各人之自我非梵之一部，亦非梵所轉變，完全即彼常住不可分之大梵。

但經驗未顯此項同一性。其所表現爲名色之多性、之復雜性。個人自我爲其一部，而有賴於生長壞滅之身體。

吠檀多宗之根本義亦違反吠陀之祭祀法。蓋此宗認身雖生滅，我則常住。且許我數是多，各别於梵。諸我經無終之輪迴，棄此身體，復入彼軀殼。來生情形，悉視此生作業而定。

但經驗者源於世界諸量，如現比等。而吠陀祭祀暨基懲勸命令禁止，亦基於邪智、幻想，是曰無明。無明所詔，恰如夢境，方人未醒，認爲真實，精密察之，則知無始之無明者，謂自我不能知彼與彼所附之限制迥然各别。此限制者舊譯應爲所依。爲身、機能、業三者，三者中僅身於死時滅壞，餘仍隨我輪迴。無明之反面爲明，亦名正見，由此而我自别限制。了知此限制乃根據無明，僅爲幻想慢執，因是而彼乃與唯一全在之大梵合而爲一。

正見不可自世間諸量如現比等。得，亦非吠陀聖典所可指定爲義務，法。因二者均源出無明，不克超脱。明之來源，專在隨聞，隨聞者，謂吠陀，包舉其業之部與智之部而言。智之部指散見於吠陀頌及梵書中之若干章，並特指奥義書。所謂吠檀多即吠陀之終的是也。全部吠陀無論

其業部或智部，本頌之全體或梵書或奥義書，均非源出世間，乃梵呼吸所出，而爲人間仙聖所見知。吠陀是常。宇宙劫滅，而彼常存於梵中，世間諸事均存於吠陀聲内。成劫之初，梵依吠陀而造天人獸等。然後由梵之呼氣，而吠陀乃顯示與天人獸等。業之部，示以行爲軌範，以幸福爲目的。智之部，爲正見之因，其果無他，乃爲至樂。至樂何謂？即是解脱。正見之來，非自思擇，亦非由遺傳，此對隨聞而言經典、數論、瑜伽及《摩拏法典》、《大博羅他》紀事詩等。二者僅因其根據吠陀而解釋補充之，亦可謂爲真理所由來。但此已爲第二義。

説梵　人我之最高目的在解脱，易言之，即自我輪迴之停止。輪迴之停止，在認識個人之我與最高之我即梵。本無殊異。故明或正智。之内容，即爲梵或自我之知識。梵我二字固可互换用也。但關於梵有二種知識，上明及下明也。上明者以正智爲鵠，而解脱即其果。下明之目的，不在知梵，而在梵之崇敬。視其崇敬之程度，乃有行爲成功，而有幸福，而漸近於解脱。上明以上梵爲境，對象。下明以下梵爲境。對象。

是以吠陀分别梵之二色，形式。上梵，即無德性質。之梵，而下梵則有德。吠陀之教謂前者漠然無德，無分别，無行相，無所依。限制。然爲崇敬，故乃立下梵，有各項德，有分别，有行相，有所依。

同一事不能有德又無德，不能自身有行相又無行相。梵固無德，無分别，無行相，無所依。但如無明爲崇敬故被之以限制，則爲下梵。被梵以限制，僅爲幻象，如紅色放射，而結晶體幻現爲紅，但仍透明，不爲紅染。故梵之本質無明被以限制，實並無變化。上梵體性無德，無行相，無分别，無所依。彼乃“非粗，非細，非短，非長”。《大林奥義書》三之八之八。“不可聞，不可觸，無行相，不壞滅。”《迦塔奥義書》一之三之十五。彼“非如此，非如彼”。《大林》二之三之六。易言之，無形，無觀念，可表示其體性。故謂爲“不同於吾人所知，亦不同吾人所不知”。《由誰奥義書》一之三。“言語思想遇之退縮，不能達彼。”古昔仙人白伐，因有問以梵之體性，而用默然答之。《吠檀多經釋》三之二之十七。

無德之梵僅可以一事稱謂之，即彼非不實有也。故彼爲實有，但就

通常經驗言，彼固可謂爲不實有。聖典又進而詮定梵體，曰如鹽塊，通身均鹹。梵亦全爲純粹知識。但此二詮釋，本亦非二。存在之體即純知，知之本體即存在，故梵非有二性質也。有時喜亦謂爲上梵之性質，但非就其本體而言，或僅視爲消極之性質，即脱離痛苦是也。蓋僅梵乃可謂脱離痛苦，因聖典曰："一切異於梵者悉受痛苦。"《大林奥義書》三之四之二。

無德大梵之不能詮知，乃因其爲萬有之内我。因其如此，故毫不可否認。彼之所以不能詮知，乃因一切認識，彼爲主觀，永不爲對象。但聖者在散羅達那定中，自外界對象，收斂諸根，而以諸根静觀一己之内體，則梵可得見。如知吾人内我，即無德梵。且信名色組織之不實，則有解脱。

上梵如加以純淨不可超越之限制，則爲下梵。在聖典中，如加梵以任何限制或性質行相分别等，則係指下梵。下梵之建立其因不在知識，而在崇敬。崇敬之結果及其作業，非爲解脱，乃爲幸福，多指天上幸福。但仍爲輪迴所限。天上之自在，由敬下梵，而於死後經天之道得之。但可引入全部了知，故可解脱，此之謂漸進之解脱。然因崇拜梵者，未全燒却其無明，故完全解脱不能爲其直接結果。因無明者乃限制上梵而使變爲下梵者也。上梵雖有如是限制，然不動其毫末。夫色光之射於晶體，日影動摇於水中，烈火焚於空間，其晶日空間，亦何嘗有關涉耶？

下梵之解，至爲復雜，姑分爲三事述之如下：一就泛神言，彼爲世界精神。一就心理言，爲個人靈魂。一就神教言，爲有個體之上帝。

此中關於第一事，特約舉聖典中之要言。在《唱徒集奥義書》三之十四，梵稱爲"全能全智全嗅全味者，包含天地默然不亂者"。或謂日月爲其目，天之四隅爲其耳，風爲其呼吸。或謂梵爲諸光之源，爲超乎天地之光月，梵分爲名色。梵爲生命原素，一切有情之所自出，大千世界動摇其中。梵爲内宰，宇宙秩序之原理。又爲津梁，諸世由之而分闢，不致混亂。而日月天地時間年日之分别，由之而有。並爲世界之破壞者，一切均收没其内。均見《奥義書》。

既如是言梵之廣大，又復詔示其爲最細小，是謂爲心理之原素，故

謂其居於身之中堅，心之蓮花。爲侏儒，長如一指，或一寸，小於芥子，大如針端。爲生命之原素。爲旁觀者，爲瞳子。此類之譬喻甚多。

最後上梵歸結而爲有個體之神，即謂自在天，奥義書殊未詳明此義。在吠檀多，則甚重要。因自在天之允許，而有輪迴。因其恩惠，而有達解脱之真智。如植物種子，因雨而各發生爲草木。自在天依人類前生作業，而造新生命之限制。命令自我何者作業，何者領受。但吾人須知梵之人格化，而爲自在天，爲世界之主宰，乃僅就經驗言之。此義固根源無明。依嚴格説，實無實性。

説宇宙　上明下明之教不獨於梵見前。於死見下。有之，即宇宙及有情均可作如是二方面觀，世諦及第一義諦是矣。梵創造此世界，諸自我有所限制，遂有個性輪轉不已，是世諦也。梵我同一，執一黜多，因而否認世界之創造與存在並及自我之個性與輪迴，是第一義諦也。唯二諦之分别常不嚴，依此二諦而論梵論死以及世界有情，亦詳略不均也。梵論與死論之上智下智，與宇宙及有情之世諦第一義諦，須密接爲一系統，學説乃可圓成。以此而前二者之下明，應與後二者之世諦相合，而爲無明所生之宛然實有學説。又凡人不了悟梵我同一之理，此學説亦即可引起世間宗教。最要者僅下梵，而非上梵，可認爲宇宙之創主。蓋第一創造，須有多數之能力，而多數僅可用之於下梵。第二聖典所謂“全能全智全嗅全味”，可證梵有多數創造能力，此亦謂爲指下梵而言也。

奥義書謂梵創此世，然後由個人自我入此世間。未言創世以前，自我已在。或世間循環創造，劫復一劫。依《奥義書》之意，已含世諦及第一義諦，二者並立。然未多發明。其第一義諦乃梵我之同一，其世諦乃經驗世界之發展。在吠檀多宗，此二義完全分離。在第一義諦，有梵我之同一，而無世界之生住滅。在世諦有世界之創造，而無梵我之同一。蓋因限制而有個人自我，個人自我，無始已有，如不解脱，則其輪迴，亦且無終，創世説亦變成劫數説。自梵開展，而有世間。後復滅壞，没入大梵。此之謂一劫。没入之後，重又開展。如是循環，亦無窮盡。

自我極微，在世間復没入梵時，則其存在僅爲功能種子，及世再造，

仍自梵出，毫未改變，故持此新説而創造之原義全消失。但吠檀多之所以尚言創造者，實因吠陀有之，在本宗則其目的不在世界之創造，而在世界之永存。但爲救吠陀之言，遂言循環開展與還滅。而又因須持世間是常，故言此輪環創造，應無止期，且不能變改固有之秩序。此循環劫數之存在，則由於道德之要求，如後所説。

宇宙有情，依世諦言，則從無始來，輪轉無已，從無始來，别於大梵。一切個人自我各各存在。依勝義諦，我本即梵，但囿於限制，而與梵分别。限制之中，除業以外，有細身所附之心理機能。根心及首風。有時廣義言之，粗身及外境亦稱爲限制。死時僅粗身滅壞，細身及其機能，多無始來附於自我，復隨此我輪轉不已。輪迴之我，亦爲業附，業者或祭祀或道德。乃作於生時者。業必受報，故輪迴無已時。無業則無人生，故人生未有第二生爲其果報者。作上善業，得生天爲神。作極惡業，墮生爲動植物。即在此生，毫不作業，亦須轉生。蓋特殊之善惡業，有須食報數世者。此業身如不爲智慧所斷，則爲無終，輪迴因亦無終。

感覺世界之開展，就其本體言之，不過業報加自我以負擔。常言謂世界乃"業加於作者之果報"。世界爲食。所享受。自我則一方面爲食者，受者。一方面爲作者。而二者必與前生行動恰相符合。業與果包括來生之行爲及苦痛。之關聯非業之不可見力，實爲自在天。自在天者，梵之個性化，僅世諦有之。彼依前生所作，而於來生加自我以行爲苦痛之報應。

在世界還滅後之再造，如輪迴然，亦依道德之要求。因自我雖没入大梵，然仍與業之種子繼續存在。業待果報，故須不斷之宇宙創造，即梵之分子之發展。玆稍詳其步驟於下：

創造原字爲息休提，義爲涌出，爲流溢。創造之初，首從大梵流出者爲空，此空者如以太，爲遍滿可見之空間，其質細微。然後風從空出，火從風出，最後水地依次流出，每次極微之所從出，實非極微自身，而爲梵所幻化之極微。在世界滅壞，則地首没入水，水入火，火入風，風入空，空入梵。

空爲耳根所取，風爲耳身二根所取，火爲耳身眼所取，水爲耳身眼舌所取，地爲耳身眼舌鼻所取。但世間萬有，均極微之和合，每物中常有一項較多。梵既創造五大極微。彼因個人自我遂入其中。此奧義書說。蓋此宗義輪迴之我，即在劫壞，亦有功能之存在。及次劫初，世諦幻境又起，而自我如自深睡眠復覺，依前作業，而受神人獸植物諸生，方自我輪迴，其細身帶有物質種子，經粗質增益而爲粗身，同時潛在之心理機能亦遂開展。關於植物之機能，書未明言，或者仍潛伏並未開展。

身體爲活動機關之組合，爲名色所構成，即極微之組合。自我爲此組合之主宰。身體從三種物質生，粗質，中質，細質是也。依此三分。糞肉心出於地大，尿血首風出於水大，骨髓語言出於火大。但細身輪迴已附有首風語言與心，似與此說不符，然或者彼指細質而言，此則指粗質。在輪迴身，一切原素俱備，後天滋養而成粗身。至若人類等入胎，亦有詳說。玆姑從略。

撮泥爲瓶，瓶泥原本無異，其所以有分別，乃依語言，僅爲假名。全宇宙亦本爲梵。梵外無存在，亦無有別於梵者。

本宗立義較吠陀更進一步，自第一義諦言，名色之開展，色現之多非一，乃因無明所創、所持、所加於自我，乃出於邪智，乃爲執慢，須用正智去之。如誤繩爲蛇，誤杌爲人，誤陽焰爲樓閣。若精細觀察，虛幻自見，全世界僅爲幻景。梵如幻術師，自現幻境，然術師本身，並不受其所化幻象之影響。又若幻師用其術化爲多形，梵因無明而成爲多，亦復如是。又幻術家爲幻化之因，梵亦爲世間長住之因。而梵又能没收世界入自身，亦猶大地没收衆生於自身。

由無明而世界有多項之活動及多項之能力。無明邪智與生俱有，故不能推究其來源。如眼根不健，月本是一，視之爲二。無明之於宇宙，亦復如此。依通常所言，宇宙之無有，僅爲相對而非絕對。此名色所成，如幻之宇宙，與梵非一非異。如夢中境，大夢未覺，名色爲實；大夢既覺，則非實有。

此唯心學說首見於奧義書。吠檀多見吠陀有創世之説，因持世界大

梵同一。俾二說得以相應，故持體性常住，相則常遷。因梵爲體，世間爲相，而梵爲宇宙之因，宇宙爲其果。因果固非異而是同一也。

說有情 宇宙名色基於無明，猶若夢境，幻而非實。但此中吾人自我本爲實有。自我不可證，因一切證明悉依於我。自我亦不可破，因否認自我實即承認自我。此似笛卡兒“我思故我存在”之意。

夫此自我，其性若何？大梵包含一切，自我於梵關係又若何？

自我不異大梵？因梵之外無何存在。然梵是不變，故自我非梵所轉變。梵不可分，故自我亦非梵之一部。因此而立說梵與自我本是同一，吾人各個自我即是梵之全體，即是不可分不變遍滿之梵。

由此言之，凡解釋上梵之性質，亦可用於自我。梵之自性爲純知，自我亦然。梵不可表，因一切詮表均加梵以限制，而梵則無限制。自我亦實可遮而不能表，故自我亦超越空間，易言之，即是遍行，自我亦全智全能，既非作者，亦不受苦樂。是謂之第一義諦。

自我之實相既如上述。凡與其實相相違，被以限制者，均由無明而起。限制包舉一切自然存在，由此而有輪迴之我。我既輪迴，即非遍滿，而住於肉團心之末那中，由此而其全知全能亦均潛伏，如火之光熱潛藏木中。而非全知全能，又由此我遂爲受者作者，而此生所作，須以來生之享受作業爲果報，復因來生之作業，亦須有報，故我縛於輪迴，永無終了。

是諸限制，使梵變爲作受之自我。凡粗身及外界一切事物關係外，均爲限制。粗身死時滅壞。限制如下：

一 心(末那)及諸根

二 首風

三 細身

此三項永久機能，從無始來，賦予自我，直至解脫。此外則有四變動之原素，或可謂爲德性之限制。玆分言此四者如下：

有情命終，粗身及器官眼耳手足等。悉滅壞，唯其器官之功用，縛於自我，而是常存。此之謂根。根者生時自我以之探索，死後收入自己。

諸根爲有情知識二方面之根據。一曰知覺，一曰動作。故有五知根：眼、耳、鼻、舌、身是也。有五作根：手、足、口、男女，大遺是也。此十根者總管於居中之心，一方就知根所得而有知識，一方命令作根等而有行爲，故爲了別及意志之總和。諸根遍布全體。而心大如針端，住於肉心内，充遍末那心中。自我如未解脱，與心不能分離，然僅因無明，縛於諸業，乃變爲作者受者，實際則超出諸根，僅爲觀者，故雖沉没世間法，而其本體毫無執著。

首風者在奥義書本義爲口出之風，在吠檀多義爲生命元氣，此亦附於自我。然不若根心與自我關係之密切。心與根者蓋爲知作機能所施設之個體。首風爲根心所依，則爲自然或生理。生命之本原。此有五：一、出風，調理出息。二、入風，調理入息。三、介風，當人之呼吸暫停，賴此風生命得持續。四、等風，爲消化本原。五、上風。前四者維持生命，而上風則於死時導自我脱離身體。彼時根心首風均離去。此五者數論之五風，而解釋不同。在生前根心首風爲管理身體器官之能力，死後均蕴藏如種子，及至再生又長成爲身體之官能云。

自我輪迴所帶之事有二：一心理之原素，根心是也。一身體之原素，細身是也。故商羯羅曰：原質之細者爲身體之種子。然細質究與粗身如何關聯則未明言。細質構成細身，爲物質而不可爲官感所見，又爲有情體熱之源。故方命絶時，根等及細身隨我輪迴，脱離身體則體冷。

心理組合根心，風細身。永附於我，且爲不變。除此以外，隨我輪迴。又有變動之限制，是爲德性限制。即有情在生所蕴蓄之業，細身蓋爲物質根基，業爲德性之根基，來生之苦樂享受及其作業均依於此。

輪迴之我有四位：一、醒位。在此情態，自我住於心中，總理全體，以心根爲工具，有知有作。二、夢位。諸根不動，没入心中，心獨活動。自我爲根心所圍遶，循血管周流身中，見醒時之薰習而有夢境。三、熟眠位。心與自我亦相脱離。心根不動，隱入首風。首風在熟眠時，亦有活動。邇時自我暫離限制，經心中之空而入大梵。及人既覺，自我離此與梵同一之暫時情狀。而個性之限制又起，恰返前狀。四、死位。此於

下詳言之。

説輪迴 死時根入於心，心入於風，風入於我。我附有業力，而入於細身。諸分子既集於肉心而發光明，照其所應循之道路。上風導此我及其限制出於身體。凡有下智者，我自頭出。有無明者，自他處出。有上智者，無所謂出。既出之後，其道分散：作善業者趣祖先之道，有下智者向天神之道，惡人無善業，而且無智，悉摒除於此二道之外。

作善惡者均依其道輪轉。而有下智者行吠陀所載之祭祀，其智不能知梵我之同一，故以下梵爲對象而崇拜之。死後則經天神之道人下梵，而得自在。自在者，超人之能力，於一定限度中，可滿足其一切希望。然當自我入下梵中，正見亦可顯示其前。而入永久完成之涅槃。此經過悠久程序，故謂之漸進解脱。而真正之解脱，實指即在此世間直接解脱。

説解脱 印度各派均以個體生存爲苦，而探討離此之可能與否。早在吠陀奥義書。亦以爲世間實無可樂。吠檀多亦持悲觀，唯不甚顯著耳。解脱生存繫縛之方，不由作業。因善惡業均有果報，須再受生輪迴，至無已時，亦不由道德之滌淨，因此只於可變事物中有之。而自我之於解脱，則實不變。故解脱不在發展或活動，而在撥開無明，了悟真際。故曰"從智慧得解脱"。當自我知其與梵同一，此智即是解脱，個體之自我，遂與遍滿之精神爲一矣。知自我則得解脱，此自我原非他，即吾人知識之主，因此不能爲根所取。蓋"見之見者，汝永不能見"，《大林奥義書》三之四之二。彼非對象，客觀。故不能取而察之，又不能隨意知之。即求之聖典，亦只可除障，而不可達智慧。凡物之可見與否，悉視其是否顯現於吾人之前，故求識自我，亦依賴自我本身。在下智，以自我與吾人對立，謂之爲自在天而崇拜之，則得智慧須由神之加惠。在上智，自我絶非知識對象，此智從何而起，不可言説。

智慧雖不可言説，然許有助因，欲達智慧，須誦吠陀，且有四需要：一分別常與無常，二捨離一切功德之享受，三得六法，安定、制感、捨棄、忍耐、三昧、信仰。四亟求解脱。此外本宗又以爲作業可以節制情感，禪觀可以漸起智慧，故二者亦本宗所常言也。

智慧者直指梵我之同一。由此而世間如幻，輪迴非有，過去作業，均立消滅。我非作者，亦非受者。爲業果，亦是虛幻。若人得正智，謂善惡業未得果者均不再爲輪迴之因。智者既覺，則永解脱。“其神不失，而是大梵，而没入於大梵。”

重印後記

一、一九二九年，我爲了講課的方便，編寫成了一本《印度思想史》的講稿，原稿緒論之外分十四章。其後到北京大學教書，又將原稿逐漸增補，改編成十二章，於一九四五年出版，排印很壞，錯字極多。現將錯字改正，交中華書局重印。

二、必須指明，這本舊書主要是根據西方和東方資產階級學者的著作，幾乎全是英文的。加引了漢文佛經中關於印度哲學的材料，作了一些解釋而寫成的。至於書中所引的梵文、巴利文材料，只有一部分係從原文譯出，如《黎俱吠陀》和奧義書的一些章節。有的則是由英文轉譯的。

三、新中國的建立和我們國家的社會主義建設的飛速發展，是馬克思列寧主義在我國的偉大勝利。就研究印度哲學史説，我本應在馬克思列寧主義思想指導下，特别是毛澤東哲學思想指導下，更充分地佔有材料，重新進行研究。不過現在由於老、病，能力精力均不足以實現這種願望了。但是，在黨的社會主義建設總路綫的照耀之下，我國文化革命已經到來，我們一定會有以馬克思列寧主義觀點寫成的印度哲學史出版。我這本書，作爲一個舊時代的産物，只不過提供一些材料，同時也希望多多得到批判。

四、原書在哲學史領域中傳播資產階級學術思想，現在無力加以詳盡批判，只先初步提出下列幾點供讀者參考：

第一，書中講到歷史事實的地方很少，但却採用了印度古曆史以雅利安民族爲主的説法。這個説法實際上是爲西歐帝國主義服務的學者歪曲和夸張了雅利安人侵入印度的事，以爲印度的民族和文化是從西方傳過去的。這種資產階級歪曲歷史爲他們殖民主義利益服務的手法，由於印度西北摩亨殊達魯等地考古的發現，已被全部粉碎了。現在我們知道，

早在雅利安人侵入以前約千年，印度已有很偉大的優秀的自己的文化。蘇聯科學院主編的《世界通史》已經科學地論證了這一點。見三聯書店一九五九年中譯本第一卷第582~599頁。關於這個問題，中國人民聯想起過去歐洲“學者”們也曾經强調中國民族文化西來的説法，就可以了然他們的惡毒用意了。關於這個問題，可以參看阿甫基耶夫著的《古代東方史》，三聯書店一九五六年中譯本第440頁以下各頁。

第二，資産階級所寫的印度哲學史，因爲站在爲帝國主義服務的立場上，觀點方法當然是完全唯心的。我這部舊著，叙述印度思想的發生和發展，不用説也是違反歷史唯物主義的，現在我也無能力和精力加以批判，只能簡單地提出下面兩點：首先，印度哲學史中唯物主義有强大的傳統。本書内只對順世外道提了一下，但是對之加以誣衊，這當然是資産階級歪曲歷史的又一個方面。其次對於佛教，原書襲用了資産階級觀點，在佛教發生問題上過分突出了個人在歷史上的作用。其實很顯然，在釋迦時代，印度恒河中游的人民曾揭起了一次反抗婆羅門的大運動，釋迦牟尼的思想實是當時革命要求的一定程度的反映，因此他反對種姓的差别，主張平等。當然，他的説教畢竟是屬於宗教範圍，世界觀是唯心主義的，因此在歷史的發展上，佛教遂常爲統治階級所利用。如因果報應的學説、悲觀出世的思想。佛教教義及其歷史是復雜的，我們必須採取像馬克思所指出的“把神學問題變爲世間問題”的方法，才能正確地搞清它。最後，我這本舊著，雖稱爲史，但遺漏和疏略之處實在不少。這因爲我當時主要是憑藉英美資産階級的書籍，例如，本書只寫到商羯羅之吠檀多，即只承認唯心主義的吠檀多的獨霸，而以其他派别不足掛齒，表面上的理由是在商羯羅以後中印古代文化佛教。交流漸少，實際上是因爲西方資産階級很少研究，因而我也就一無所知了。至於他們爲什麽很少研究商羯羅以後的印度哲學思想，現在看來，很明顯是因爲在商羯羅以後印度哲學思想中也含着强烈的反封建和反對外族侵略的潮流（參看阿尼凱也夫《古印度哲學中的唯物主義流派》，上海人民出版社一九五八年中譯本），這些是爲資産階級學者所不喜歡的，故加以抹殺與輕視，在我這本書中也有

這樣的觀點。至於印度反帝運動的思想當更不爲西方資産階級“學者”所喜歡，我也就更無法提及了。其實清末章太炎革命時，還與印度革命志士互通聲氣。從這一點可以看出“厚古薄今”的學術具有什麽樣的階級烙印，同時也可了解它是與反動的政治立場也不無聯繫的。

五、書中所引用關於印度哲學的漢文資料主要出於大藏經下列諸書中：

甲、佛教及佛教以前部分：第一章至第五章。

(1)《長阿含經》；東晉時罽賓人佛陀耶舍共竺佛念四一四年譯於長安；

(2)《中阿含經》；東晉時罽賓人僧伽提婆三九八年譯於建康。

(3)《增一阿含經》；東晉時罽賓人僧伽提婆三九七年譯於建康。

(4)《雜阿含經》。劉宋時求那跋多羅四三五年譯於建康。

以上四阿含構成小乘三藏中經藏的主要部分，根據傳統説法，它是記載釋迦的口頭教誨，因此也就保存了釋迦同時或以前的學説的一些資料。其中如《長阿含·沙門果經》所述六師學説、梵動經所述的六十二見等比較有名的和重要的，我在書中曾經選録，並加以解釋。

(5)《異部宗輪論述記》。本論係唐玄奘譯，述記是窺基撰的。這是關於佛教發展的漢文史料的重要著作。

乙、婆羅門六論：從第六章至第十二章。

(1)《金七十論》；陳真諦譯，南京支那内學院校印本可用。

(2)《勝宗十句義論》；唐玄奘六四九年譯於長安。

(3)《百論疏》；論係鳩摩羅什四〇五年譯於長安，疏係隋吉藏所作。

(4)《成唯識論述記》；論係唐玄奘六六〇年譯；述記係窺基所作，簡稱唯《識述記》。

(5)《因明入正理論疏》；簡稱《因明大疏》，論係唐玄奘六四八年譯，疏係窺基所作。

(6)《俱舍論記》；論係唐玄奘六五二年譯；普光作記，簡稱《俱舍光記》，或僅稱《光記》。

(7)《般若燈論》；唐波頗六三一年譯於長安。

(8)《大乘廣百論釋論》。簡稱《廣百論》，唐玄奘六五一年譯於長安。

從上面所列的簡略目録看來，我們可以得到這樣概括的印象：佛經翻譯成中國文字主要的是漢文和藏文。是經過很長久的時間。也來自不同的地方。因此，關於印度哲學在中國文字中所留下的資料，是可以推測印度哲學各時代發展的大體情況，並也可推測得印度各地域流行的學派的不同。如漢譯《長阿含》、《中阿含》都是由罽賓人迦濕彌羅。翻譯的。根據印度上座部傳説釋迦涅槃之年爲公元前五四四年，近年由世界各教派確定一九五六年爲佛涅槃二千五百年的紀念。從公元前六世紀佛教在印度興起，其後擴展到印度境外，經中亞細亞而傳入中國，至少在公元前一世紀中國已有正式記載，延至東晉時在中國佛經翻譯已經很多。但是對於佛教三藏小乘。尤其是經和律，中國僧人甚覺得尚不完備，必須補全，然而其時印度已有了大乘佛教，龍樹係在公元後二三世紀。因此，在四五世紀之中，小乘經即上述之四阿含。以及大乘中觀學派龍樹、提婆的著作《中論》、《百論》。就大量地翻譯成漢文了。到了這個時候，不但小乘佛教已分了許多學派，十八部。意見分歧，而且小乘教派尤其是一切有部及經部。亦受大乘之影響而有《成實論》、《俱舍論》，并且大乘佛教本身也新發展而成爲無著、世親及陳那等的瑜伽師宗，唯識因明。再後五六世紀。而有清辨、《般若燈論》作者。護法。《廣百論釋論》作者。從龍樹至護法這段時間，不但大小乘各派中互有争論，而且大乘佛教和婆羅門各宗尤其勝論和數論。亦互相攻擊。因此，大乘兩派的著作漢文譯本内引用了不少的二三世紀到五六世紀印度哲學學説，而且這些作品大多數在印度已經失傳，故對其所包含的印度哲學資料應廣爲收集，並應依派别及年代整理出來，實可供中外學者研究印度哲學參考之用。此外，除上述情形，我們還應注意下面兩方面的資料：其一，這些從晉到唐的翻譯家中，也有對於當時印度流行的哲學有一些知識，他們也曾經譯出一些印度哲學的著作，數論的《金七十論》，勝論的《勝宗十句義論》。并且傳授他們這方面的知識給中國僧人，因而中國佛教章疏如吉藏、窺基等的著作。中也記載了些印度的學説。其二，漢文譯經，中唐以後比較少，并且對印度哲學的記述已極少見，但是自此時西藏譯經甚盛，其所譯者應有漢文佛藏中所未載的材料，主要是六世紀以後的。這也是

可以注意的。總而言之，中國佛教漢文翻譯和著作中保存了不少印度哲學的資料，過去中外人士已多有發掘。現在爲着促進對印度哲學方面的研究，我正在編一漢文中的印度哲學資料匯編——在《大藏經》中廣泛抄集，無論經論或章疏中的有關資料長篇或零片均行編入。目的爲今後研究印度哲學者之用，不作任何加工，只於資料註明出處及原作或譯者人名年代等。至於爲了教學用的，以後再編一個簡編。

六、關於本書所引用的漢文中的印度哲學資料已如上述，至於外文主要是英文。參考書籍原來附有一個目録，因爲那目録已陳舊過時，現在用處甚小，所以删去。但爲讀者方便，此處略作下面一些説明。

(1)本書所用主要參考書是 Dasgupta 的《印度哲學史》第一册，聞現已出版五册。Radhakrishnan 的《印度哲學》，兩種均係英文，後者現有俄文譯本。

(2)關於印度文學梵文等。的重要典籍如梵書、奥義書、《耆那教書》等，常參考在東方聖書中的英譯本，該叢書 Sacred Books of the East 簡稱 S. B. E.，英國牛津大學出版。

(3)漢文佛教書中的"阿含"在巴利文中稱爲部(Nikāya)。長阿含在巴利文中稱爲長部(Digha Nikāya)，中、雜、增一等准此。因此書中曾引中部、增一部即謂漢文佛教書之《中阿含》、《增一阿含》也。巴利文的四部，現在均有英文譯本。

(4)本書第四章所稱之韓萊的文章係指 Hoernlé 在《宗教倫理百科全書》(*Encyclopedia of Religions and Ethics*，簡稱 E. R. E.)中所作的 Ājivakas (邪命)一文。

(5)哈佛大學所出版的《哈佛東方叢書》(*Harvard Oriental Series*，簡稱 H. O. S.)中的英譯《阿達婆吠陀》及《瑜伽經》等書均爲可用之書。

七、總起來説，我這部書在二十多年前綴拾東西方學者的研究成就加些翻譯資料和佛經資料編撰而成，是一部資産階級的印度哲學史，而且這部書是用摹古仿古的文言寫的，因爲我少年時即追隨封建士大夫爲古文，作文時並不要人懂，只求其"簡練"，就是將淺顯的説得深奥以自

高身份，求自己的賞心悅目。關於作文言文一事，一方面表現出封建文人思古尊古之幽情，忽視群衆的觀點，另一方面提倡文言文即“以文教治天下”的內容，也是封建階級的知識分子在曆史上壟斷文化知識的一種手段，這裏且不多説。解放以後，我有時讀自己過去寫的文章，覺得用普通語言寫出，應該明白得多，因而感到非常慚愧，更加認清過去參加《學衡》雜誌是走反動的路綫。但是我常聽見黨對我們這樣教誨，要向前看，不要向後看，在總路綫的鼓舞之下，我們應揭露批判過去寫文言文所起的腐朽作用，並堅决貫徹“厚今薄古”的方針。必須打破對古文的迷信，或認爲難讀，或認爲好。必須是“取其精華，去其糟粕”，才能貫徹“古爲今用”的方針。

我這本書的缺點和錯誤很多，在上面已提到了一些。朋友們希望我把它重印出來，我高興地接受了這個意見。這是因爲，一則它可能在我國日益蓬勃發展的學術研究中起抛磚引玉的作用；二則多少有益於中、印文化思想的交流。我相信，隨着中、印兩國人民的文化交流的進一步發展，我國對印度哲學思想的研究，在馬克思列寧主義的指導下，將會有更大的發展。

本書在付印前由王森同志校改字句上錯落百餘處，我向他表示感謝。

湯用彤

一九五九年十二月



印度哲學講義

目　録

第五章　原始佛教

前此所言，吠陀梵書，雖爲印度傳統之正宗。尼犍若提，雖有悠久之歷史。然其聲教之廣大，蓋均未有佛陀之教若也。佛教雖非印土之正教，而實足以代表印度之精神，雖在印土大陸滅絶，而其信徒猶遍布於東亞。若非其人其教真有過人之處，曷克臻此。

佛陀本釋種。名悉達多。族姓爲喬達摩。傳爲淨飯王太子。生於迦毘羅衛。出世八十載而涅槃。約與尼犍子拘舍羅同時。唯涅槃果在何年，則殊難考。泰西論著，斷爲西曆紀元前 480 至前 490 年之間。其最確證據有二，一爲我國所傳紀元後 489 年之衆聖點記。依點記九七五上溯，則得紀元前 486 年。一依希臘所傳月護之年代及錫蘭《大史》及《島史》二書所言，蓋據希臘記載，證月護即位之年爲紀元前 321 年。而其孫阿育王約於其後 56 年灌頂。據錫蘭之書，則阿育王灌頂之年，在佛大涅槃 218 年之後。故證涅槃之歲爲紀元前 483 年，即周敬王之三十七年。上溯 80 年，則佛生於紀元前 563 年，即周靈王九年也。此爲現在西人所公認之年，唯近又有人因新發現之石刻而推早涅槃之年爲 563 者。日人宇井伯壽依中國佛典多謂阿育王在佛後百餘年，故定涅槃在紀元前 386。

如佛生於周靈王九年，則實長於孔子十二歲。生二十九年而出家(紀元前 534)。又 6 年而成道(紀元前 528)，行化於恒河流域(在其上游)者，又 45 年。佛未成道以前，初學於阿羅邏迦蘭及鬱陀迦羅摩子二仙人，歷諸苦，降群魔，卒發明前人所來聞知之中道。有受其化者爲憍陳如等五人。弟子之著名者爲舍利弗、目犍連、迦葉、優婆離、阿難等。佛出家爲沙門，故常受婆羅門之輕視，而與六師亦争辯甚烈。有從弟提婆達多者，初爲信徒。後不慊於佛教之和易，叛教獨立，佛弟子一時頗受誘惑。其徒黨至我國晉唐猶存見法顯《佛國記》及玄奘《西域記》。

釋迦牟尼此譯能仁，與佛陀、世尊、如來等均爲尊號。之教，在其生時僅爲各沙門學派多種中之一，然不久即昌盛，執印度各派之牛耳。二百餘年後，阿育王至幾奉爲國教。此其故不僅在其教義之深宏，亦因其人格之偉大。唯茲篇所述，僅在舉説，於其生平，未暇多詳也。

學説之陳述茲篇僅舉原始佛法之教理。原始佛法者，約爲世所稱之小乘。今所論列多取材巴利文最早之經典。蓋其所載，或最近於佛説也。

佛法首重實用，重實用故重斷苦絶欲，修證之方。戒定智慧均修證也，重實用不重空洞無關人生解脱之理論。佛斥諸見，多在斥其空談也。箭喻經曰出《中阿含》此依巴利本意譯。：

> 住於梵行，非由諸見。或謂世非常，或謂世有限，或謂世無限，或謂命(指靈魂)與身同，或謂命與身異，或謂如來有終，或謂如來無終。——由此諸見，非謂即住梵行。蓋雖持此諸見，然仍有生，仍有老，仍有病，仍有死，仍有愁哀苦憂懊惱，凡此現在諸事，乃皆余之所欲去者也。

因以除去現世之生老病死愁哀苦憂懊惱，爲住梵行之鵠的。既不重空談，亦不尚迷信。凡婆羅門祠祀卜占巫咒之術，均佛所常痛斥。見第一章引《長阿含》語，日人大村西崖所著密教發達志曾詳論此。《增一阿含》曰(卷十二)：

> 世尊告諸比丘。有三事覆則妙，露則不妙。云何爲三？一者女人覆則妙，露則不妙。婆羅門咒術覆則妙，露則不妙。邪見之業，覆則妙，露則不妙，是謂比丘有此三事覆則妙露則不妙。復有三事，露則妙，覆則不妙。云何爲三？日月露則妙覆則不妙。如來法語露則妙覆則不妙。是謂比丘有此三事，露則妙，覆則不妙。

別譯《雜阿含》卷十二有曰亦見《雜阿含》卷四。：

> 優竭提舍利婆羅門施設大祀。七百牛王擊之於柱。拵牛犢子關頭(牛羊)羖羊等，如是種種所有畜生，不可稱計。在祀場中，處處擊之。……佛言，婆羅門汝爲祀主，大施求福，亦大得罪，竪三種刀，斯名不善，作於苦因，亦得苦報。得於苦利，受報亦苦。云何名爲三種刀？意口身刀也。何名意刀？汝若祀時，意業不善，殺諸畜生，以爲大祀。是名竪於意刀。何者口刀？汝若祀時而作是言。我於明日當殺爾許種種生命，是名竪於口刀。云何名爲身刀？汝若祀時，手牽牛王，及諸畜生，受於咒願。是名竪於身刀。

復次釋迦處處以自身修養詔人。智慧所以滅痴，無明去苦，禪定所以治心堅性，戒律所以持身絶外緣。至若神通雖爲禪定之果，並不爲佛所重視。《長阿含·堅固經》曰：

> 佛復告堅固，我終不教比丘爲婆羅門長者子居士而現神足上人法也。我但教弟子於空閒處，靜默思道。神足猶言神通，上人法猶言超人法術也。

而戒律則亦摒棄苦行，因其即不眩世欺俗，而殘生太甚，徒勞身心，與修持無補。佛既於畢鉢羅樹下，證大菩提，於是至鹿苑初轉法輪，開宗明義，告五比丘曰：

> 出家人應避二邊，趣於中道。或沈於私欲，卑陋俗鄙，至爲無益；或專苦自身，亦痛苦而無效也。

佛陀既重苦行，與當時沙門頗異其趣。(如耆那及邪命)故提婆達多破僧，即倡言佛道之戒律，不免寬縱，遂云五法是道，八聖道則非真道。五法者，一至壽盡，著糞掃衣。二至壽盡，常乞食。三至壽盡，唯一坐食。四至壽盡，常露居。五至壽盡，不食一切魚肉血味鹽酥乳等。見《大

毘婆沙》一一六。五者謂較佛戒爲尤嚴峻，因此一時得衆之歡心，而誘其叛教。

《長阿含》卷十二《清淨經》中佛曾自叙其立戒之深意，文曰：

> 諸比丘，我所制衣。若冢間衣，若長者衣，麤賤衣，此衣足障寒暑蚊虻，足蔽四體。諸比丘，我所制食，若乞食，若居士食，此食自足。若身苦惱，衆患切己，恐遂至死，故聽此食，知足而已。諸比丘，我所制住處，若在樹下，若在露地，若在房内，若樓閣上，若在窟内，若在種種住處，此處自足，爲障寒暑風雨蚊虻，下至閑静懈息之處。諸比丘，我所製藥，若陳棄藥，酥油蜜、黑石密，此藥自足。若身生苦惱，衆患切已，恐遂至死，故聽此藥。佛言，或有外道梵志來作此語，沙門釋子，以衆樂自娱。若有此言，當如是報，有樂自娱，如來呵責，有樂自娱，如來稱譽。

下文詳解，兹不俱録。唯大意謂殺盗縱欲，如來所呵責之樂也。禪定涅槃，如來所稱譽之樂也。是仍首重修證，苦行與放蕩兩俱無實益也。

佛陀一生之精義基於三法印。三法印者，無常、苦、無我。然因諸行無常，故痛苦生。因五蘊非常，故曰無我。是以無常一義，最宜玩味。佛於鹿苑既轉法輪。憍陳如比丘者首得解脱，無垢法眼，即於此起，謂“一切有因必須毁滅”。佛將涅槃，最終告誡，亦曰“生者必滅”。綜計釋迦偉大之教法，無不首在無常義之真確認識。十二緣起，昭示無常之途徑也。五蘊昭示無常之我也。四諦則深倔無常之苦，以求解脱之道也。

如來敝蹝尊榮，求脱生老病死，滅苦當滅苦因。欲求生死萬苦之因，若沉没生死海中，則如蟻旋磨上，必不克得其朕兆。如來絶外緣，正思維，乃知老病諸苦。悉由於有生(十一)，無生則無老病死愁哀苦憂懊惱(十二)。生者基於存在。存存本本而後起生，起老病死。存在之謂有(十)。無有則不生。有者由於貪求執著，是之謂取(九)。無取則無有。取由於欲。欲生惡死，趨樂避苦，乃有執著。是之謂愛(八)。無愛則無

取。而樂苦之趨避，係基於苦樂等之感受。是之謂受（七）。無受則無愛。外緣内心，激刺感應，乃有感受。是之謂觸（六）。觸者心觸境也。無觸則無憂。有感覺器官，心乃得與境觸，故有眼等六根，是曰六處（五）。無處則無觸。覺官寄於軀體。身體乃由心理（中三蘊）物質（前一蘊）合成。是謂名色（四）。無名色則無六處。先有識之入母胎，次有身心之發育。故識（三）爲至要。然識法，從無始來相續不息，必欲去識，亦當了然識之因。其因爲何，是名曰業，又名曰行（二）。因業不外心之造作，行者造作義，識爲無始之存在，行亦無始之存在。唯行又有緣起，即吾人於身心唯是因緣所生之理，不能知覺，以爲其中有常住唯一主宰之我焉。我執我慢，貪欲愛憎悉由此起。是謂無明（一）。

故吾人生死痛苦之源，畢竟乃在無明。無明滅則行滅。行滅則識滅。乃至生老，病死諸苦一切皆滅。一切有情惟因緣和合而存在。一切無常，隨因輪轉。因緣之最終根本，乃在無明滅而諸苦滅。自無明至諸苦，此十二者，謂之十二緣起。

十二緣起乃内觀所得輪迴業感之理也。輪迴業報之説，雖爲印度當時各宗除順世外道等。所同信，然佛主無我，輪迴僅煩惱業感緣起相續，現如是相而已。溯自吠陀以降，俗論之見於阿闥婆吠陀者，因篤信鬼靈之存在，故尚魔鬼巫覡之説。學人如奥義書，因主張神我之存在，故有即梵即我之談。凡此類多視神我（即靈魂即耆那教之命）爲清淨獨存，是常非斷。而佛陀以無上至正思維，就身心考查，是否真有所謂常者在，由是得知一切有情，均爲五蘊所積聚合成。夫宇宙萬有，凡是所作，應爲無常。生者必滅，合者必散，五蘊積聚，自亦無常，無常則非我。且就分别察之，亦一一變動非常非淨，凡無常則非我。色者有所作義，既是無常，自亦非我。受想行識，亦復類是。參看《雜阿含》卷五。色者何？謂色相之顯現，即謂四大及四大所造，即指物質。蓋物質者，顯現之色相也，此謂五根及五塵。受者何？謂領納外境，感之謂受。故有苦樂、不苦、不樂三種受。想者何？謂於境界取種種相，如謂概念之構成。行者何？謂心所造作，有綜合義。凡一切心法經綜合者，俱謂之行。識者何？

謂於所緣境，了别爲性，一切心所造作均於是起，亦謂爲心之總和，在五蘊中至爲重要。故佛陀在世，竟有誤傳佛説識爲輪迴之我者，大受佛之告誡。(《中部》第三十八經)然識也者亦不過依因緣轉，刹那生滅，非常亦非我也。故《雜部》(十二之六十一)曰：

> 爾時世尊告諸比丘。無聞凡夫，於四大身厭惡，且求解脱。所以者何。蓋彼見四大身，忽聚忽散，有取有舍。但無聞凡夫，於心意識不生厭惡，不求解脱。所以者何，蓋彼常日持此，受此，沈溺於此。謂此爲我有，此爲我，此爲自我。諸比丘其聽之。無聞凡夫，若執識爲我，毋寧執四大身爲我。所以者何。蓋四大身，或見其一年住，二三年住，乃至十年住，二十三十年住，乃至一百或更多年住。而彼心意識者，日夜此生彼滅。譬彼獼猴，游林樹中，攀捉枝條，棄此取彼。心意識者，亦復如是。
>
> 多聞聖弟子，於緣起善注意思緣。……於色生厭。於受想行識均生厭。厭故惡。惡故解脱。(下略)此據《雜》卷十二中譯文照巴利文修改。

夫世間未聞佛道者如耆那教如奥義書，雖知四大無常，而於心意識則嘗指爲我。此經所言，雖重在糾彼謬見，然於執四大識爲我，實兩斥之。而佛教至理，盡在深察十二因緣，而知五蘊之俱無常非我也。

無我之説，在絀奥義書之我；尼犍陀之命。而非謂無現象之我。蓋謂常住神我實不見存在。通常之所謂“我知”、“我作”之提婆達多自己之“我”，皆就此因緣相續五蘊合成者假定爲我。奥義書之我，梵爲“阿提芒”，佛之所斥也。現象之我，佛名之爲補特迦羅，曾比之爲負擔者，而以五蘊爲擔。《雜部》二十二之二十二之一及《雜阿含》十七之四。然所謂負擔者，仍不過指此現象相續之我，非謂常我也。

然謂自我常在，固爲邪見，而稱一切斷滅，死後無有，則爲惡見。蓋釋迦雖立無我，而仍深信輪轉業報之説。業報者就福善禍淫之説，而

謂作業此生，依其自然牽引力，簡自在天外道。受果來世(謂之異熟)。作業必異熟，故前後生滅相續不絶，如火燎原，薪盡火傳。五藴散滅，因業另聚，非常見亦非斷見。故佛自稱其説爲中道。(一)就佛説業感之受善惡果，以用意爲最要。(用意古譯思猶言意志)誤殺其母，無殺親報。(《雜部》二之九十九頁可參照)而耆那之徒，則力辟此説廣視誤殺與故殺無分。(二)作業之所以受報，因貪嗔痴。凡行爲之因貪嗔痴起者，則其業於世或來世成熟而生果。(《增一部》一之一三四頁)蓋愛欲生諸苦，業報輪轉，俱依此起(此之謂苦諦)(三)一切業報，自作自受。無論何人，不能代爲受報。(《增一部》一之一三八頁)(四)從無始來，因業感而輪轉相續。一切有情，均墮此羅網，是謂法界。

佛説亦印度解脱道之一也，其解脱亦在滅苦，故須超出輪迴業報。蓋生死大苦也，佛家解脱之道，稱爲四諦。四諦者，苦集滅道。論者謂四諦原非佛陀之創説，上古醫方蓋有病集滅道之説。《瑜伽經釋》及《雜阿含)十五。而婆羅門各宗，多有四諦之説。俄人夏伯斯基《佛教之涅槃觀》第五十五頁。但四諦名辭，或非佛創，而四諦内容，則可包攝佛成道時内觀之全體。轉法輪以之示五比丘，入涅槃以之遺教誡，實爲一代説教之中，心思想也。

(一)苦聖諦。《轉法輪經》曰：

> 諸比丘，苦聖諦者，生亦是苦，老亦是苦，病亦是苦，死亦是苦，與不愛會是苦，與愛别離是苦。求不得亦是苦。簡言之，五取蘊均是苦。

世間事物，悉皆爲苦。五藴積聚而成諸身，凡聚者必散，生者必老病，必死。愛者不必聚，惡者不必散，求者不必得，是爲無常，無常即苦。貪生惡死，求會懼離，悉由貪，悉由愛，悉由取，有取而五藴色身輪轉相續，墮生死海，弗克超拔。

(二)集聖諦。《轉法輪經》曰：

> 諸比丘，苦集聖諦者，此指苦集即苦之原因。即愛。由此指愛。再生。(輪轉)與喜貪偕行，於此世彼世歡樂。——所謂欲愛有愛無有愛是也。

苦行之原因，悉由於愛。愛即煩惱，爲業助因，業由愛助，以思爲體，(見前)流轉生死，沉没歡喜貪著中而不自知，反對於此萬苦之世間歡樂而不肯捨。愛有三：欲愛，有愛，無有愛是也。佛典對於煩惱等之分類，至爲詳盡。煩惱之外又有結縛惑隨眠漏纏蓋諸名。而諸種中最要有六。貪嗔痴慢疑見。由諸煩惱造善惡業，於三界欲界色界無色界。五趣地獄傍生鬼人天。分别受生。壽命福禄各依其前作業爲斷，然均爲苦果。從無始來，循環不息。此中微旨，大備於十二緣起。集聖諦之内容，實可謂全以十二支攝也。

(三)滅聖諦。《轉法輪經》曰：

> 諸比丘，苦滅聖諦者，謂此愛指集諦之愛。之無餘離厭滅盡。此愛之放棄，此愛解脱，此愛無依。

集諦理明，煩惱愛斷，緣起不生，業不牽引，則解脱衆苦，是曰苦滅，又曰涅槃。此皆有寂滅之義，而不同龜毛兔角之滅無。滅者首在離愛欲，滅盡三毒(貪嗔痴)。厭離一切無常變易之法，如色等。解脱生死之苦，歸於究竟安穩之實體。如是之謂入涅槃。(參看《雜阿含》卷一等)而涅槃者非但離人欲之淺薄小量，且離一切因緣作爲，故涅槃亦名無爲。超出禪定境界。如無邊虚空、無邊識、無所有、非想非非想等，佛入涅槃時先入禪定。其實體非思慮之所及，其實義亦非文字言語之所得言詮。而古代佛教之目的，不在思辨，而在修道。故不重理論推究涅槃之本體，而重實行之滅苦解脱。詳闡涅槃之體性，遂爲後世佛教徒之事矣。至得涅槃有現身與命終之二種。佛陀或其弟子從有離一切煩惱及生死流轉之業，則現身證涅槃。但此酬之過去業因之心身仍在，因有現身以依，故名有餘依涅槃。若此人

壽終，完全解脱，則爲無餘依涅槃。此譯圓寂。

若修道滅苦斷惑，已證涅槃，其人謂之得阿羅漢果。然斷惑有全有分，若三界惑全分斷者爲阿羅漢。若未全斷則依其程度分爲三果，即預流須陀洹。一來斯陀含。不來阿那含。是也。

(四)道聖諦。趣趨涅槃，此中心身之經過，名之爲道。佛嘗宣示其教爲中道。在轉法輪時，説道爲八聖道。入涅槃時，廣之爲三十七覺分，又約之爲戒定慧。三説互見相攝，名繁而實簡也。

八正道者，一正見，深信四諦之理。二正志，或正思維。要在離愛樂除恚害。三正語，離妄語兩舌等過失。四正行，正業。離殺生偷盜等，五正命，不邪謀生，當如法求生活。六正精進，去不善法，令善法均須精進。七正念，即四念住。八正定，謂四禪。(下詳)

三十七覺分者，判爲七科：

(1)四念住；(2)四正勤；(3)四神足；(4)五根；(5)五力；(6)七覺支；(7)八正道支。或聖道支。

内容兹姑不詳。佛納其一代説教之大義於戒定慧中。戒初，定中，慧最上，循序而進，三十七覺俱可以此攝。

(甲)戒防身口之過非，乃佛教道德之總名，佛弟子衆，皆應護持，名之别解脱 Pratimoksa(波羅提木叉)。佛弟子之團體即僧伽。未成立時，未有制御團體之一定規律，唯信奉佛教，受學而已。其後應時隨緣結戒。及佛入滅前，已制定二百有餘條，此皆名别解脱，以守一條規解脱一過非也。其項目甚多，而南北所傳，微有歧異，但亦微細開合之異，非重大之相違也。南方所傳總計二百二十七條。北方所傳中，西藏則二百五十三條。漢譯曇無德之四分律則二百五十條。今即依最通行則四分律詳其條項，凡有八段。第一波羅夷。此云不共住，有四種。犯此罪者，不得復居僧伽之中。蓋極惡罪之淫盗殺及妄語之四也。第二僧伽胝施沙，梵云僧伽婆尸沙。此云僧殘，有十三種，謂未喪失僧伽一員之資格，猶有幾分殘存也。故罪雖堪擯斥，而有清淨僧衆爲之如法説懺悔，亦可除滅此罪。第三阿尼耶多，此云不定，有工種，雖認爲犯罪，而其罪之程度

種類不知。第四尼薩耆波逸提，此云應捨對治，有三十種，捨謂違法所蓄之衣鉢等財物應捨去之。對治則贖所犯也。第五波逸提，此云應對治，有九十種。無如前違法所蓄之財物，故不須捨，唯贖所犯之罪而已。第六波胝提舍尼耶，此云應發露，有四種。單須自白即滅之罪。第七犀棄耶曇磨，此云應學法，有一百種。乃關於行住坐卧著衣飲食等日常之行儀。第八阿提迦離爭舍摩多，此云滅諍，有七種。乃決定諍論之法。以上説戒。

(乙)定者總謂心取境不亂之性質。狹義解之，則與等至同義。等至謂心離昏沉掉舉之安和狀態，此乃印度一般宗教徒所必行者，尤爲佛教徒之必要條件。由是心乃離愛欲樂等之分别，次第覺身心之輕安，終能洞見宇宙之微，引發神通，以得不思議之作用。蓋欲超越自然入宇宙奥秘，而照見事物之實相，勢必須有出世無漏之智。此無漏智，在吾人尋常之精神狀態，終不得起，能引此智者，則等至之力也。故等至名爲諸靈妙德之所依處。等至之重要者有八，所謂四禪那四無色。禪那梵云馱衍那，譯言静慮，則定慧平等生起而寂静籌慮之義。此以粗細次第分爲四段。初静慮，行者之心專注一境，尋求伺察覺喜樂。尋求伺察者，爲智粗細之用。喜與樂則情之内轉外轉分别也。第二静慮，心住一境，離於尋伺，僅覺喜樂。第三静慮，更進而離前之喜樂，别覺内門轉之微細心悦。第四静慮，更進而離所有之尋伺喜樂，達於不起一切智情動摇之狀態。四無色者，第一空無邊處，加行時厭色而思惟無邊之空，乃得此定。第二識無邊處，加行時厭無邊空，思惟無邊識而得此定。第三無所有處，加行時厭無邊行相粗動，於心所緣捨諸所有，寂然而住，乃得此定。第四非想非非想處，不如下之勝想，名爲非想，又非昧劣想，名非非想。以上所謂八定者，乃指入定時心理經過之狀態。要不外摒絶外誘，心注一處，以達於超絶世情之無漏智慧。而其心注一處之所緣，則或不淨十不淨觀。或慈悲喜捨四無量。或地水火風等十一切入。或安般等十念。名目極多，姑不備舉。綜計佛所謂三學，戒實爲定之預備，慧則其最終結果。而所謂三十七菩提分，多半爲禪法修習之經過或其結果。

（丙）慧者分別諸法自相、固有性。與共相，普通性。簡擇四諦之理，而有斷惑證理之用，依智慧則解脱，佛之最高教義也。

佛陀所説雖多獨創，然其與奥義書及其與數論之關係，大可研究。茲以篇限，未可詳也。

第七章　印度佛教之發展

佛教非印度普通人士所認之正宗，且近代在其本土幾已滅絶。然當其盛時，印度最强帝王，常奉爲國教，紀元前三世紀有孔雀王朝之阿輸迦王，紀元後一世紀有貴霜王朝之迦膩色迦王，七世紀則有後笈多王朝之戒日王。且於阿輸迦時，其勢力以西漸，及於中亞細亞。其後又東漸，化行天山南北，我國遂亦染其風，並傳入高麗日本。至唐時西藏興喇嘛教，繼而蒙古滿洲皆信之。且其教澤亦且及於南洋各國各島，蔚爲世界最大宗教之一。故雖在印度爲外道，而其重要非婆羅門正宗之所可望其項背也。

印度爲無歷史記載之國家，佛教發展之實狀，因甚難言。況派别繁多，典籍著數國文字，尤浩於烟海，尚未整理完成，佛教史更不易談。惟概括言之，約紀元前三世紀前始有上座大衆之分裂，其後衍爲十八部。在紀元後一世紀，罽賓盛行一切有部，故於漢末傳入我國。二世紀有龍樹之弘大乘，三世紀提婆繼其業，而晉末鳩摩羅什大傳其學於長安。提婆之後無著世親，建立瑜伽師宗，陳朝真諦大譯其書於廣州。其後安慧護法等精唯識學，唐玄奘入印歸來光大之於中夏。而於唐朝開國前後，印度密教大興，玄宗時，於我國最發達。是後印度之佛教，亦漸衰矣。

兹篇所述分二大段。（一）小乘之發展，十八部屬之。（二）大乘之變遷，中宗瑜伽師屬之。至若因明，則俟附見於正理論。（第十一章）密宗，則屬之於印度教。（第十四章）

一

佛陀入滅後二百餘年。此據錫蘭所傳中國佛典則多言一百餘年。而阿育王阿

輸迦。盛弘其教。此二百年中教之大事有二：一爲結集，一爲分部。

結集通常相傳有三次。第一次於佛葬訖在王舍城，有五百高僧，共定聖典。第二次於般涅槃後百年，在毘舍離，有七百僧。第三次在波吒厘子，即在阿育王時，有一千比丘。所謂結集者，原謂誦出經典，意在依佛説，制定聖言。(其時無寫定之書，經典由口傳)而三次結集，均爲經典結集否，則無由考定。蓋結集之事，見於錫蘭中國印度西藏各種佛書，一切戒律，及玄奘所記均有之。其傳説至爲不一。大要其事迹不免爲後人所附會，有所爲而增，損其事實。其尤著者，如謂第一次結集經、律、論、雜集、禁咒五藏。(《西域記》)此顯爲密教發達以後之説。如謂第二次所結集者，亦有菩薩藏(《分别功德論》第一)，此顯爲大乘教興起後所得。如謂第三次依分别説教，結集三藏，則顯爲錫蘭上座部之所傳。因彼等爲分别説者也。故此第三結集不見於上座部以外各書。而至迦膩色迦王時，有結集説一切有部三藏之事，則尤非全體僧伽之結集矣。結集歷史，因極不可信，惟結集之所以舉行，必因對於戒律及學説有不同之意見，而聚衆制定，俾得齊一。佛没後異説漸起，而致諸部分立，則結集之事，雖不能决定其次數事實，然要亦夾可視爲全屬子虚也。

各地所傳，多言佛説原分上座大衆二部，由此而漸分爲十八部。惟各部之名稱，及其傳授關係，則説亦不一。約而言之，有三項不同之説。

(甲)巴利文《大史》、《洲史》、《大菩提史》、《教史》、《論事釋論》(即巴利論藏第三種之釋)及錫蘭文《部集論》等(此下簡稱甲説)所説幾完全相同。

(乙)中國所傳及西藏文世友《異部宗輪論》及其注疏此簡稱乙説。均大略與世友原作相差不遠。

(丙)西藏文 Bavya 之《異部分别論》中有二説。一與乙説大同，餘一大異。(此稱丙説)

(丁)(戊)西藏文 Tarana 之教史於乙丙二説之外又有二説。(此稱丁説戊説)亦根本甚異，後三説兹姑不詳。甲説分部之次序約如下：

- (1)大衆
  - (3)雞胤
    - (5)説假
    - (6)多聞
    - (7)制多
  - (4)一説
- (2)上座
  - (8)化地
    - (14)一切有——(16)飲光——
    - (17)説轉——(18)説經
    - (15)法藏
  - (9)犢子
    - (10)法上
    - (11)賢胄
    - (12)六城
    - (13)正量

世友所傳(乙説)分部之次序，約如下列：

- (1)大衆
  - (3)一説
  - (4)出世
  - (5)鷄胤
  - (6)多聞
  - (7)説假
  - (8)制多山
  - (9)西山
  - (10)北山
- (2)上座説
  - (11)説一切有(又名説因)
    - (12)犢子
      - (13)法上
      - (14)賢胄
      - (15)正量
      - (16)密林山
    - (17)化地——(18)法藏
    - (19)飲光(又名善歲)
    - (20)經量(又名説轉)
  - 雪山

依此。所謂十八部者乃指除大衆上座二根本分部外而言。其雪山部即上座部分出一切有部以後，勢力大弱住於雪山，故得此名。

部之原字，義即爲説。説一切有者，實即盲一切有説，如現言唯心説等。亦即謂一切有部，故部者原實僅意見之紛歧。其於戒律意見之不同自亦有行爲之不同，參看《寄歸傳》卷一。然所謂十八部者究屬同一僧伽，分部固非破僧也。分部之歷史傳説不一，蓋或由各部自張其軍，故有附會。而經時既久諸部勢力消長，學説變遷，自或亦起不同之傳説，今日若欲考證各部分裂之歷史蓋甚難也。

分部由於意見之紛歧。意見之紛歧有二。(1)戒律推行既久既廣，自有變遷增損，因而生異見。據錫蘭所傳，第二結集乃上座耶舍見跋耆比丘僧衆所爲非法而起教内之争，所争者爲戒律之十事(第一角鹽淨，第二二指淨，第三他聚落淨，第四住處淨，第五贊同淨，第六所習淨，第七不攢摇淨，第八飲闍樓凝淨，第九無緣坐具淨，第十金銀淨)。因爲召衆共决結集戒律。長老上座判跋耆等所行非法。跋耆之黨，别爲一團，爲大衆部。而長老一派，乃名上座云。而據梁僧祐所述，分部或五或十八，均由戒律之互異《見《祐録》三)。(2)學説或因釋迦所未明言，後人各依意爲解釋，或因受流行外道之影響，而内學亦生變化。此則至爲重要，然因史料不備，未經整理，至爲難言。據世友《異部宗輪論》(及婆沙等)，謂阿育王時，有大天者，妄言五事(一餘所誘、二無知、三猶預、四他令入、五道因聲起)，於教理上持異義，爲上座所呵。後因分爲上座大衆二部，大衆蓋謂大天之徒黨也。大天五事，亦見於巴利文阿毘達磨中《論事》。即其第二卷之首五段，言爲東山西山部所執，此諸部蓋即大衆部之支末，故世友書所載，亦有所本也。

戒律之不同，雖亦爲分部之原因。而教理之異執，更爲重要，因此而分爲十八部。因此而由小乘演化爲大乘。依今所知，概括述其最要之問題爲四：一佛陀論、二無我、三法、四阿羅漢。

佛教之異説，上座大衆之分立，大乘小乘之對峙，蓋首由於佛陀觀念之不同。緣釋迦在世，斷除我慢，明言依法不依人(佛涅槃時語)，對

其本身之地位之性質，必不加以詮釋。然因輪迴説而對於佛之本生，加以推求，因讚頌佛生之事迹而有瑞應之傳説。雖經後人增益附會，歷時較久，而二者(本生與瑞應)之發生則必甚早。又在佛時，即有如來死後有生與否之疑問，因此等問題，起玄理之探討。及釋迦既入滅，其教漸昌，其徒對於先師之偉大人格，更爲尊崇。因本生瑞應，而益使釋尊神話化，因玄理探求，而終謂佛即法體。前者約爲上座大衆分别之主因，後者爲小乘大乘差别之大事。據《異部宗輪論》，謂大衆部，一説部，説出世部，鷄胤部之根本義如下："一切如來無有漏法，諸如來語，皆轉法輪。佛以一音説一切法。世尊所説，無不如義。如來色身，實無邊際。如來威力，亦無邊際。諸佛壽量，亦無邊際。佛化有情，令生淨信，無厭足心。佛無睡夢。如來答問，不待思惟。佛一切時，不説名等，常在定故。然諸有情，謂説名等，歡喜踴躍。佛一刹那心，了一切法。一刹那心相應般若，知一切法。諸佛世尊，盡智無生智，恒常隨轉。乃至般涅槃，入母胎中，皆不執受羯刺藍，頞部曇、閉尸、鍵南爲自體。一切菩薩入母胎時，作白象形。一切菩薩，出母胎時，皆從右肋生。一切菩薩不起欲想恚想害想。菩薩爲欲饒益有情，願生惡趣，隨意能住。"總之，彼等謂佛陀非世間常人，故曰"諸佛世尊皆是出世"。出世部者，蓋大衆部之分支，以執世尊出世，因得部名。現存梵文佛經，有書名《大事》者，出世部律藏之一部。其中言有多數佛(如上言一切如來等即同執，而中譯《增一阿含》係大衆部，經中稱目蓮往見尸棄佛云云)，非血肉生，乃意生身。不饑不渴，無肉欲，其妻爲處女。爲人類故，隨世俗故，而行動如人，或令世信其爲人，但實則超出此世。而據西藏所傳，亦謂一説部曰諸。佛出世，如來不限於世間法等語。大都與上所言相同。故大衆部所執，蓋根本以佛陀觀而與上座相違也。因佛身之出世説後與真如諸法實相發生關係，而佛身即爲法身。如是有大乘教之三身説、如來藏説。而佛陀受後世之極端推崇，復因佛教受印度神教之影響，而有佛之崇拜。化地部謂僧中有佛，故施僧者便獲大果，非别施佛，而於窣堵波興供養業，所獲果少(《宗輪論》)。乃至佛像法等並然(《述記》)。

而法藏部謂佛雖在僧中所攝，然別施佛，果大，非僧。於窣堵波興供養業，獲廣大果(《述記》謂因佛舍利在其中)。則與化地部恰相反也。

無我一義，爲佛陀三法印之一。輪迴歷劫，而無恒常之我。後人滯於世見，必求諸法所依。此若無者，云何得有憶識誦習恩怨等事，誰能造業，誰復受果，誰於生死輪迴諸趣，誰復厭苦求至涅槃。因而犢子部正量部等施設補特伽羅。補特伽羅，非離五蘊，非即五蘊。輪迴中待此爲此世與後世之關聯，故曰中有。此外若大衆部位根本識，上座部分別論者立有分識(見附録三)，化地部計窮生死蘊，經部執一味蘊，以至唯識之阿賴耶識，均在解釋諸法所依之如何也。

佛陀在世，常分析諸法，以見宇宙人生之實相。如是分析法相，而有蘊處界，分析心法，而有諸識及心所等，分析人生，而有十二因緣，分析諸苦，而有隨眠蓋縛等，分析道諦，而有戒定慧等，因而其名相須整理，其精義須詮釋。列名相者如《阿含經》中，有《十法經》，而阿毘達磨之詳陳諸法者亦屬之。如錫蘭之《法集論》(論藏之第一種)、迦隰彌羅之《發智論》等是矣。其詮釋精義者，則如阿毘達磨之宣暢宗義者，如《清淨道論》，及《毘婆沙》等是矣。因而生蘊處假實之異義，心性淨染之推求，三世法有無之争論，苦之假實，蘊之常斷，亦均爲諍論之事，皆見於《宗輪論》者也。至若因緣和合，諸法如幻，以至空論緣起論，明乎此中變遷者，則全部佛教史可知也。

佛教前後教義之不同，亦可自所達之果見之。最初佛教終的在得阿羅漢果，其後因漸執阿羅漢亦有所限。如大天謂阿羅漢可爲天魔所誘，化作不淨(余所誘)，於男女等名氏等不必能了知(無知)，遂不能不有疑(猶預)，而須他人宣示(他令入)——此大天五事之前四——因而有執阿羅漢有退者。又一方因菩提薩唾(簡曰菩薩)觀念之發展，而漸謂教徒之最終目的，不在成阿羅漢果，而在成佛。故出世部《大事》一書，即有十地一章。十地者蓋菩薩成佛之程序也。故《宗輪論》謂大衆部，出世部等謂第八地中亦得久住是也。及至大乘教，則指趣阿羅漢者爲聲聞教，而大乘則意專在成佛。

小乘諸部中最可注意者，爲大衆部，犢子(正量部)，一切有部，經部。兹分述之於下：

(甲)大衆部。大衆部我國舊説謂其衆多，故有此名。(《祐録》三等)是其勢力或甚盛。晉末法顯於摩揭陀國波吒厘子城，得該部律一部阿毘達磨一部。唐初玄奘言在迦濕彌羅昔有佛地羅論師者作集真論，大衆部之典籍也，其返華時携歸此部經律論十五部(慈恩傳二云烏仗那國僧律有五部大衆其一也)。義淨謂印土之小乘宗派有四，而聖大衆部居其一，分出七部。三藏各有十萬頌，合三十萬頌，唐譯可成千卷。其勢力遍布全印，摩揭陀有之，西印度東印度均有，南印度亦有之(據巴利經及《西域記》南方案達羅部原出大衆後分爲東山西山等部)。而錫蘭全係上座，而斥大衆。巴利文《論事》多辟案達羅部等。是在唐時，此部亦不弱。

大衆部説一切現象界，即有爲界，借因緣而生滅。過去已滅無實體，未來未起亦無實體。僅現在瞬間體用俱存，即此可名過未(去來)無體現在有體主義。又説吾人心性本來離染，自性清淨，唯爲客塵煩惱所染而成不淨。其客塵無始以來與淨心俱在，由此造業生起諸有爲法，流轉生死。若修聖道，則離染而淨心顯現矣。一方對此有爲法有無爲法，乃不借因緣本來法爾之理體。分爲九種，即擇滅，非擇滅、虚空，空無邊處，識無邊處，無所有處，非想非非想處，緣起支性，聖道支性是也。九者悉皆是善。最重要者爲擇滅無爲。擇滅者，爲擇力所得之滅。蓋指智慧之簡擇力，脱離煩惱繫縛，由以得滅法也。滅之一言，雖爲消極觀念。雨其所詮，則屬於積極實體，即無爲也。擇滅又可名涅槃，斷煩惱得涅槃，乃佛教之終極目的。達此目的，有待於佛陀之教化。但得於戒及三寶所起堅固不拔之世間信心，及世間慧，不能斷惑證滅，必由佛之化緣所引生之世無漏信慧而後能之也。至於佛陀實身，乃積極長時之因行而成，故色身壽量威力俱無邊際。緣他亦不起煩惱，永久度生不息，所發言聲，悉稱理隨機也。爲人類故，住此世間，如前所説。

(乙)犢子部(正量部)。婆粗富多羅譯言犢子，(玄奘)又譯可住子，(真諦)相傳爲部主之姓，事實不詳。然至世親時猶盛(因《俱舍》、《唯

識》諸論均斥之)，唐時玄奘義淨殊少言及，而言正量部暢行印度。正量部者，犢子部之分枝，中譯猶存其《沙彌底部論》，玄奘歸國，取得此部經律論十五部。《西域記》謂西印度多正量部僧，而恒河上下游(中西二印度)亦有之。義淨謂正量爲四大部之一，西印最多，摩揭陀及東方均有之，南方甚少，北印無之。南海諸島亦有此，而臨邑(安南半島之南部)盛行。三藏有三十萬頌，律藏有三萬頌云。

犢子部執有補特伽羅(正量部同)，蓋此宗援引世尊曾說取捨重擔荷重擔者及世人作者祠者諸語，而認憶行動繫縛解脫必有所依。因而立補特伽羅，謂此非即五蘊，又非離於五蘊。蓋五蘊壞滅，生命不可謂爲全斷，故曰即蘊，而又離蘊，將曰與蘊非一非異。先時佛陀在世宣說無我，我者乃五蘊之聚積。然吾人造善惡業因，未來感受其果，應有所依，以爲現在未來之關聯。設不然者，吾人死後，五蘊既滅，何以轉生來世，由此定補特伽羅任持諸業。而世尊又因以制欲滅苦爲目的，對於空談，常所呵斥。如《箭喻經》曰，如來不謂命與身一(即蘊)，不謂命與身異(離蘊)，因即此說爲實，彼說爲非。然仍有生老死苦，如來說法，蓋爲斷滅生老死苦也。(此以意節譯)因此犢子部等，遂謂非即蘊離蘊，原爲佛說。而持補特伽羅非此非彼，爲不可說。《異部宗輪論》，因陳本部之義曰：

> 補特伽羅非即蘊離蘊。依蘊處界，施假設名(我也)。諸行有暫住，亦有剎那滅。(但)諸法若離補特咖羅，無從前世轉至後世，依補特伽羅，可說有轉移。

又佛爲一切智者，能知一切，若無補特伽羅，則心心所剎那生滅，何以能知一切法。即知色之心不知心，知心之心又不知色也。若有此補特伽羅之我，常住不變。知色知心，遍知自在。故阿毘達磨俱舍論破我執品。設爲犢子部難曰：

若爾(無補特伽羅)，世尊應非一切智，無心心所能知一切法，剎那剎那異生滅故。若許有我，可能遍知。

故自凡夫至於成佛，常有補特伽羅貫通三世爲一實體，與彼五蘊不一不異，我體非斷非常。若與蘊一，蘊滅我滅，我等應斷，不可言一。若與蘊異，蘊滅我不滅，我應是常，不可言異。不可謂爲五蘊之有爲，亦不可謂爲涅槃之無爲，故歸之不可説。此宗本分一切法爲三聚，曰有爲聚、無爲聚、非二聚，補特伽羅即屬第三聚也。又立爾焰(所知)五法藏，謂過去、現在、未來、無爲、不可説，補特伽羅即屬第五藏也。

(丙)一切有部。一切有部(簡稱有部)漢譯婆沙多，蓋出於上座部。其經典有六足論，謂品類足、識身足、法蘊足、施設足、界身足、集異門足，此六者爲發智論之所依據，故謂六者爲足，發智爲身也。至紀元後二世紀，迦濕彌羅學者集而爲發智論作釋，即玄奘所謂《大毘婆沙》二百卷是也。後遂有毘婆沙師一派，此部甚行於印度西北，而以迦濕彌羅(罽賓)爲中心。我國自晉至唐此地爲傳法之樞紐，故有部經典我國獨備(玄奘自印得有部經律論六十七部)。《西域記》載唐初阿耆尼(二千人)屈支(五千人)跋禄迦(一千人以上在新疆境)揭職(三百人在中亞細亞》均有此派僧人(慈恩傳二云烏仗那國用五部律一切有部律其一也》，至義淨時猶言印度北方有部最盛，摩揭陀亦盛，西東二方亦有之，雨南海諸洲有十餘國，幾純爲根本有部。

一切有部，名人輩出。毘婆沙論中，以其正統屬諸迦濕彌羅國毘婆沙師。而同宗異派，屬諸犍陀羅國師西方師及外國師。又此部有四大論師，各爲一家。謂法救、妙音、世友、覺天也。後西紀四世時，有世親爲犍陀羅之富樓沙補羅人，始於一切有部出家，後學經部，思爲當理，欲以取捨自宗，而於宗義淵源，有所未盡，於是至斯學淵藪之迦濕彌羅就悟入阿羅漢(西藏所傳爲衆賢學)盡得其義。後還本國，講婆沙，集其要義，造頌文六百行。文中往往置傳説之言，表其不信。後應迦濕彌羅學者之請，更爲頌釋，暢明其意，則非盡依有部之宗義爲之，每有用一

己見解，難破從來有部所傳之處。後行於世，所謂《阿毘達磨俱舍論》也。後衆賢論師爲有部之正統學者，痛駁世親之《俱舍論》，名爲《俱舍雹論》，或云《順正理論》。又有節本曰《顯宗論》，初爲破邪之著述，後爲顯正之著作也。因其破斥世親，苦心曲解，反而暴露自宗之短。於是常違背古義，始得通，遂得名爲新薩婆多。

全體佛教之目的皆以世界存在爲苦，而求脱離此苦以達永久安穩即涅槃之狀態。此宗特説知、斷、修、證之四事。所謂應知世界生存在悉苦，應斷引此苦之業因與煩惱緣，應證此斷所顯之涅槃，應修到達涅槃之道也。此知斷修證者，實即苦集滅道之四聖諦，一切事物無不攝於此中。又一切事物可分爲五位，謂色、心、心所、心不相應行，及無爲。色即眼耳鼻舌身之五根與其對象色聲香味所觸之五境，以及身語殷重心所生動作即所謂無表色。此中云心，即是精神分别，亦名心王。心所乃心所有之義，即精神之特殊功用，如感覺知覺想像等是。但此特殊功用非心自體之功用，而有各各别法與心和合相應以成感覺等故，如苦感等即一種受心所之共同功用也。心不相應行謂不如心所之與心相應者。行是造作之義，此等法皆有造作之用，如生住異滅之四相能使有爲法生住異滅即其用也。其餘色等雖亦有造作之義，而彼等各得别名，今則以總名爲名。其次無爲，此宗但立擇滅非擇滅虚空三種。虚空與非擇滅於知斷修證無所當，即非四諦所攝也。説明以上五位或由便宜上分爲五蘊及無爲，又或分爲十二處，或十八界。蘊是積集之義，凡得積集者總稱爲蘊，謂色受想行識五者也（詳《俱舍論光記》六十九，七十）。而就知識言，有部以爲諸緣性《知覺所得》定實有體，而經部以爲緣無實性。二説雖均承認二緣生，而經部以所緣者乃假而非實，故《成唯識論》牒經部師計曰：

> 眼等五識，了色等時，但緣和合，似彼相故。蓋經部師以外境以極微爲實體。惟眼等緣時，但緣衆多極微和合所成之物，識上無極微相故。而此和合是假，所緣既假，焉能有緣。

故此部曰：

> 眼色等緣，生於眼識。此等於見，孰爲能所。（見《俱舍論光記》卷九）

一切有部沙婆多師，執諸極微在共和合位，可與五識各作所緣，此即極微實體，即是所緣。新沙婆多，則以爲一一極微，不和集時，非五識境。至共和合位，展轉相資，有粗相生。彼相實有，爲識所緣境，故有部執所緣是實。又因水鏡等所有影像爲所緣，而指爲實體。因谷響爲所緣，而指爲實有。乃至因夢境爲所緣，而亦謂其爲實有，經部譬喻師於此均説爲非有。而經部既言去來二世非實有體，故凡對於去來二知識所緣實無，故一切有部説智皆緣有境，而經鄙人説有緣無智，此以智識不直接緣外有實體，蓋已與唯識之説甚相近矣。

經部據中傳又名説轉（錫蘭則謂經部外另有説轉部）。轉即展轉之義。謂自今世至後世展轉不滅也。展轉者牽引相續，刹那生滅（以據梵文揖一切枉成見論）。故説諸法生時，漸次非頓。依此立種子義，或曰一味蘊。一味即一類不改之義。此具生名（非物質）色（物質）自果之功能，而生色持色種子與心種子，生心持心種子與色種子，色心互持，故無論有心位無心位種子皆恒時相續不滅也。與此恒時相續之種子五蘊相對爲生滅變化之粗五蘊，即别名爲根邊蘊。根即根本一味蘊，在其邊際者爲根邊蘊，即有爲之粗五蘊也。由此相續而種子五蘊恒時存在得爲其因云。其初經部之部執立心外實在，至後乃漸傾向唯心論。蓋此部有先後二師，先爲鳩摩邏羅多（童受），主張色心互持説。後爲室利羅多（勝受），主張細意識，即微細之四蘊爲色心兩者之根本，在生死輪迴中永無間斷，若普通所謂五蘊則由色心等異分子之集合數有斷絶也，故《成唯識論》卷二十二曰“有餘部執生死等位别有一類微細意識行相所緣俱不可了”，《述記》謂此餘部爲上座，蓋勝受爲經部之上座，或唯識論所言乃指經部師之説也。又此宗謂異生法爾有無漏種子，即無問佛出世或問

法不問法皆具得以出離解脱之能力也。又立勝義補特伽羅爲微細之實我，但不如犢子正量之於蘊外謂然有別體，而甚微細不可言説，故以勝義名之。細意識乃未成佛時即因位時之我體，勝義補特伽羅則通凡夫位無始無終之本體也。此則有似唯識之阿賴耶識。而至佛位入涅槃，則無爲無作用(如唯識言真如凝然不動)，此無始無終之佛體，謂之法身，而於此世現顯爲諸佛，則名報身。此則佛陀之人格觀念(上座部)一變而爲出世(大衆部)再變而爲法身(經部)，其去大乘之三身説，蓋亦不遠也。

迹經部之去來無體，同大衆部，而其一味蘊説，亦如大衆之根本識。其佛陀觀亦當由大衆部出世説所演進，則經部者實由上座(一切有)出發而受大衆諸派之影響也。而其諸説，則再進而爲唯識觀，亦似無可疑。夫世親因從有部，涉經部，而入瑜伽師宗也。

約自上座大衆分説之後，佛教在印之勢力，乃益發展，可記大事有二。一爲阿輸迦王(阿育王)之弘法。阿輸迦屬孔雀種姓，其祖父月護於希臘亞歷山大侵印後，集衆驅印度西北之希臘人，復往東南滅摩揭陀，而自爲帝，都於波吒厘子。時西紀前三百二十七年也。後五十二年，其孫阿輸迦繼其子爲王，統一東印度，於是印度半島大部隸之，威力極盛。在位四十七年，贊宣佛法，立塔甚多，現存者二。立石柱亦多，現只存九。其上刻均致意推尊佛陀，且努力傳教，遣使遠方。因是細利亞埃及馬其頓克萊奈愛毘羅斯均聞知佛法，而北印度之犍陀羅及南印度之案達羅錫蘭亦因而漸興正法。蓋其時因歐印之交通，而佛教西漸，大概以印度西北爲其經行根據。故約百年後，在印度河流域之希臘種彌鄰陀王，與佛徒那先談教(巴利文《彌鄰陀問經》即中譯《那先比丘經》)，而至西紀元前後，月氏人入印，遂亦從風，而有迦膩色迦之繼續弘法。

迦膩色迦約於西紀後一世紀在位，其前二世丘就却在中亞取迦濕彌羅及波斯之西境，南及印度河。其前一世閻膏珍兵力達印度内地，有西北印度。迦膩色迦都在迦濕彌羅，西勝波斯，東並帕米爾，并兼于闐。晚年贊助一切有部，傳説曾結集有部三藏。顧王亦信印度神教，其信佛之程度如何，實不可知。然佛教實因此王前後，中印交通益暢，而又復

東漸，則可斷言。

據阿育王石刻，其時想猶尊上座部。據迦膩色迦王之石函刻字，可證一切有部爲盛。大衆經量均當早興，而相傳王與馬鳴相善，則大乘自已發生。二王事迹雖無關學説，然可執以知教理消長之歷史也。而遠在此後七世紀時，玄奘在印，戒日王作第六大施會。第一日安佛像，第二日安日天像(韋紐天)，第三日安自在天像(濕婆厭)，則已象徵佛教已與印度神教漸混合，而終失其地位也。

二

前章叙印度神教之變化，約至迦膩色迦王時而成熟。婆羅門勢力於以復盛。本章前節叙大衆部有部等之發展，而晚出之經部當亦在迦賦色迦王時前後行世。即在其時，而有大乘教之興起。蓋乃合上言二者，而續行進展，發生之學説也。分别言之，則一方有小乘諸部學理之演化(一因内教之自身整理，二因與外道如數論等有交涉。後者雖因時間先後難定，不能斷言，要亦不可忽也)，而大乘教亦重智慧。一方因神教之漲大，復有佛陀觀之演進，而有主張崇拜祈禱他力往生等思想之大乘説。又分别言之，大衆部者，小乘中之激進派也。佛陀本有無常義(引申爲無我義)有因緣和合而生滅義(五蘊十二因緣)，大衆主過未無體刹那生滅。説假部(出於大衆部)主因緣和合，而有十二處而有苦(見《宗輪論》)，而且加以佛陀現成佛説(十地)之演進，因而起生死涅槃三世悉是假名之無相皆空論。又因上座部主有爲法必有所依，本體是有，而引出有分識(分别説)窮生死蘊(化地部)一味蘊(經部)，而上座部以無爲法爲並離因緣時間而法爾具有，所謂無爲無作用之義也。加以一切有部主緣實體，經部主緣假且可緣無，由此諸義而有阿賴耶之唯識觀。故中觀(空宗)大乘在大衆諸部之後，出世較早，即龍樹時也。瑜伽師在經部之後，出世較遲，則世親時也。

大乘起於迦膩色迦時，亦可以史事證之。蓋大毘婆沙者，在其後撰

出，其中似曾引及大乘教。如説佛滅後僞三藏出世之事，應指大乘教之三藏。而巴利文《論事》一書，應在紀元前始有定本。其中有方廣部及大空部，則指大乘空宗也。而我國向以馬鳴爲最初宣弘大乘教者，深爲迦膩色迦王之所器重，此説若確，則亦一證也。

大乘教史，書闕難言。《般若經》或最早出(然不必即大般若全部)，龍樹爲之作釋(《智度論》)，故必在龍樹以前。《般若經》中有云，佛涅槃後，此經至於南方，由此轉至西方，更轉至北方(見小品般若，《放光經》則略去西方)，而約在迦膩色迦之前，大衆部在南方流行，有案達羅各部。大乘般若實由與大衆有關涉而興(據西藏所傳案達羅派已有大乘經)，故《般若經》云然。而龍樹者亦生於南印度，據中土西藏所傳，先儘通婆羅門經典，後依佛教。更求得大乘經典，多造論釋。釋般若經，作中論頌等，主中觀無相皆空之説也。注《十地經》(十住毘沙)言及念阿彌陀等佛號，借方便得不轉退，則他力往生之説也。而後世且又謂龍樹在南天竺從金剛薩埵面授《大日經》，則密教也。故於其一身開各種大乘教，傳説雖不必皆確，然必因龍樹爲大乘最要祖師，各説均引之以自重故也。

據印度所傳，大乘不外二派。一中宗，因龍樹之《中論》得名。一瑜伽師派，《十七地論》(瑜伽師地論)因之得名(義淨所聞亦相同，二宗均有他力之説，淨土因不另立成宗)。中宗又稱空宗，瑜伽師又名識宗，則亦曾見於印土典籍。至若法性宗法相宗之名，則似非彼土原有者也。中宗大師，龍樹之後有其弟子提婆，造《百論》、《外道小乘四宗論》、《涅槃論》等。其後之知名者有青目佛護。約其時有無著者，專弘法相唯識之學。而其弟世親則原宗有部，後受無著之教化，而瑜伽師之學大成。此學雖不始於無著，而其弟與兄，實爲此宗之祖。其後瑜伽師派有所謂唯識十大論師出世，此有先後二説。先爲安慧，後爲護法。其時中宗有清辯者，造《掌珍論》及《般若燈論》等，對唯識之依他起説大力掊擊。而護法門人戒賢，唐玄奘從之受法，復與清辨一派之智光争論。而有陳那者亦爲唯識大家，對於因明有極大之見解焉。

中宗識宗末世雖有争論，然實如兩輪，廢一不可。玆就龍樹之中觀及護法之唯識分言之。

龍樹以宇宙萬有之真相爲空不可得，空者非空無之謂，但以吾人之覺知悉不得其實故云空不可得也。然則諸法如何歟？曰："衆因緣生法，我説即是空，亦爲是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。"(《中論》第四)此謂一切法由因緣生故空，因緣自身亦空，故一切法自體皆不可得。又破此一切緣起法略有八事，曰："不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。"(《中論》第一)此謂因緣和合而法生，但屬假有，若實有生應不待因緣，既非實生故云不生。因緣之力盡則滅，但先既無生，今何有滅，故云不滅。既借因緣，故云不常。先有今無爲斷，既非先有，今何所斷，故云不斷。又現見谷與其芽非一，即是不一。然果不一則不能由谷生芽，但現見生，故是不異。又芽不他生，即是不來。又不如蛇之出穴而谷出芽，故云不出。以上生滅斷常一異來出之四對，皆謂衆生執諸法之假相爲真實，屬於迷見，其實皆須不字以否認之，此即八不之語也。如是否定萬物，而在吾人眼前仍屬萬衆歷然，吾人亦以爲實在不疑，此爲世俗諦。雖有萬象差別，如達實相則知差別當體空不可得，是爲第一義諦。《大智度論》曰："佛法中有二諦，一者世諦，二者第一義諦，爲世諦故説有衆生，爲第一義諦故説衆生無所有。"又《中論》第四曰："諸佛依二諦，爲衆生説法，一以世俗諦，二以第一義，若人不能知，分别於二諦，則於深佛法，不知真實義。"皆謂從世諦觀之，則一切法由衆因緣而有差别之迷界三界六道等現起，或由善根功德之淨因緣而有差别之悟界諸佛淨土等現起。迷悟界雖異，而爲衆緣和合所生則同，亦猶楝樑椽柱等集而爲室，衆木相依而爲林，故無自性當體空不可得也。如是不壞諸法而説真際，又不動真際而立諸法，因是二諦二而不二，世俗即真是爲真空，真即世俗是爲妙有。凡夫見妙有爲妄有，二乘迷真空爲單空，實則言語道斷心行處滅時，見其實在爲真空妙有也。此宗説世界之成立與小乘阿毘達磨立義同爲業感緣起論，即謂凡夫以愚痴故不知真諦唯滯世諦，爲業因緣流轉生死，

若達真諦如幻如夢即出生死而得涅槃。又以發業感果之基本爲心，故《大智度論》二十九云："三界所有皆心所作。"又第八云："一切從心生"也。又説一切有情終極之目的爲涅槃，實現此爲佛身，凡有消極積極兩方面之説明。《中論》第四曰："無得亦無至，不斷亦不常，不生亦不滅，是説明涅槃。"即言亡慮絶之所爲涅槃，亦即世間實相爲涅槃也。故《中論》第四曰："涅槃之實際，及與世間際，無毫厘差别。"亦爲第一義諦之説。若依龍樹所作之《十住毘婆沙》及《智論》，由俗諦觀之涅槃即具備萬德也，佛身亦爾。《中論》第四曰："邪見深厚者，則説無如來，如來寂滅相，分别有亦無。"此消極之解釋也。《智度論》又謂佛身有二種，一是父母所生身，隨世間身，化身，色身，一爲法性身，法性生身，法身。《論》第三十曰："佛真身者，遍滿虚空，光明遍照十方，説法音聲亦遍十方，無量恒河沙等世界滿中大衆皆共聽法，説法不息，一時之頃各隨所聞而得解悟。"是則佛身雖爲智慧福德之果相，而同於地獄人天等爲衆生所感，衆因緣所生，而空不可得。衆世諦分别，乃名爲佛耳(上録《印度佛教史》)。

唯識者何，見相不離之謂。宇宙諸法(心法心所有法色法心不相應行法無爲法)常人因遍計所執而妄計臆度，既立外體實境，又另立内體實識。不知一切依他起，即謂從緣而生。凡夫執若計種種物，實無有性，一切諸法，乃爲識之所變。從無始來，吾人具八種識，耳目鼻舌身意之前六識，第七末那，第八阿賴耶識。阿賴耶者，義爲所藏，蓋第八識爲萬法種子無漏種子之所依。種子者功能之謂，是能變。復次變生前七識，第七識緣阿賴耶之了别功用，執自内我，由此而起。第八第七以及前六所緣皆爲識變，蓋能緣所緣，并非此實體緣彼實體，乃於識上起對象(境也即相分)分别此對象(見分)。能知此分别(自證分)知能知此分别(證自證)之四分。以相分爲所緣，帶之俱起，故曰識變。第八識之種子有二類，一名言種子，二業種子。由過去阿賴耶識所藏二類種子，繼續等流，而有現在阿賴耶識。又變起種子五官外界以及前七識，至成宇宙之全體。於是再由名言種子及業種子薰習之力，有未來阿賴耶識現行。

如是無始以來，相續現在，遂無已時。其在阿賴耶之種子有本來具備者，又有新從見聞覺知而來者，此日本有及新薰種子。由種子之力而有迷界宇宙之變現。至於悟界成立，則由依附第八識之無漏純淨種子爲因，聞諸佛菩薩教法之薰習爲緣，漸次聞發無漏，終至有漏八識轉而無漏八識現行，遂成佛果。但無漏種子在一切有情中有無不定，無無漏種子即畢竟不得涅槃，名爲無性有情種姓。有無漏種子者視其器量所得之果亦有差别，上者名菩薩種姓，中名獨覺種姓，下名聲聞種姓。此外猶有三乘之中不定得何果者，名之不定種姓(上節録《印度佛教史》)。

八識由因緣所生，是有爲而無常。現行相續，宛然顯此世間。凡夫遍計所執，不悉其依他起性。既性爲依他起，則雖宛然，是有而非實。於依他起上離諸妄想分别，則見真如實性，所謂圓成實性也。夫因緣和合而生，諸法宛然，有而非實，是空義説。無著之有宗，因不離龍樹之空宗也。

佛教在印度盛衰，可以近代發見之石刻建築遺迹證之。西紀前三世紀至紀元世後一世紀施與佛教耆那教之刻文造像建築甚多。而施與婆羅門者則幾無所聞。二至三世紀，始有施婆羅門以土地之記載，亦始有婆羅門之寺廟。四世紀則更多，此或别有原因。然一世紀以前佛教之盛，實無可疑。五世紀法顯載婆羅門嫉妒正法之盛，而迦維羅衛國大空荒人民稀疏，或即正教稍衰之證。至七世紀玄奘目睹佛寺之頹廢者不少，九世紀而有商羯羅之闢佛，在其後，印土唯波拉國佛法極盛。密教因明極爲流行。西藏僧人來學，並譯多經。此外各地布施與佛徒之事雖間見，然婆羅門刻文之多，佛教實相形見絀。再後回教侵入，摧殘各地之偶像教，至一千一百九十三年西人侵入孟加拉，而與佛教以最後之打擊。然印度佛教之亡，仍有其他因緣，容後述之。

(1930年後印於北京大學)



漢文佛經中的印度哲學史料

説　明

本資料系湯用彤先生遺稿。收選範圍包括佛教以外印度古代各派哲學，所引文字全部出自漢譯佛經，主要版本有大正、頻伽、金陵、藏要等，均隨文注出。編輯本資料的目的在爲印度哲學研究提供綫索，故僅加標點，未作其他加工。

書中小標題基本保留湯用彤先生原意，全書分類、結構安排、句讀標點則是由編輯整理者加工完成。全部資料按問題歸類，每一問題中資料排列順序則以譯經時間先後爲準。某些經卷難以查出譯時，則以譯者活動時間爲參考。

本資料先由亞洲太平洋研究所官静同志標點整理，後由北京大學哲學系郭蘭芳同志核對原書，統一體例，哲學系王宗昱、張學智兩同志也參加了原書核對工作，在此一並致謝。

湯一介

目　録

一、各派哲學名稱含義

1. 吠陀

《一切經音義》(唐慧琳撰)卷二十六

[四毘陀論]正云四吠陀，此云四明論，有十萬頌，西方所重，明四種法：一壽，二祠，三平，四術。

(《頻伽藏》爲二 58 頁)

《一切經音義》(唐慧琳撰)卷七十六

[夜售皮陀]售音讎咒反，梵語論師名之也。

(《頻伽藏》爲六 29 頁)

2. 順世論

《一切經音義》(唐慧琳撰)卷十五

[路迦耶經]梵語，此名惡論議，正梵音云路迦耶底迦，此則順世外道。隨順世間凡情所説，執計之法是常是有等。經原文爲：“讀外經典路伽耶毘，文辭嚴飾，所親近者但增世利，不益法利。”按：此卷係古寶積經，附秦録。參考同本異譯的後漢支讖的《佛説遺曰摩尼寶經》及失佚《佛説摩訶衍寶嚴經》，前者有“貢高學外道”字句，後者有“貢高驕慢學世經典”字句。——湯用彤注。

(《頻伽藏》爲二 4 頁)

《一切經音義》(唐慧琳撰)卷二十七

[路伽耶陀]先譯云惡答對者。

[逆路伽耶陀]先譯云惡徵問者。

初正梵云路迦也底迦，言順世外道，執計隨順世間所説之法外道。

後正梵云縛摩路迦也底迦，云左順外道，執計不順世間所説，與前執乖，名左順世外道。

（《頻伽藏》爲二 67—68 頁）

3. 六師

《一切經音義》（唐慧琳撰》卷二十六

[富蘭那]此云滿也。迦葉是姓，此云龜氏也。此計無因外道也。

[末伽梨]是姓也，拘舍梨是母名也。此計苦樂不由因，是自然外道也。

[珊闍耶]此云等勝。毘羅胝，母名，此是不須修外道也。經八萬劫，自盡生死，故如轉縷丸也。

[阿耆陀]此云無勝，翅舍云髮，欽婆羅云衣，此以人髮爲衣，五熱炙身也。

[迦羅鳩馱]名也，此云黑領，迦旃姓也。此外道應物而起，人若問有，答有，問無，答無也。

[尼乾陀]此云無繼，是外道總名也。若提云親友，是母名。此計苦未有定因，要必須受，非道能斷也。

（《頻伽藏》爲二 57—58 頁）

《續一切經音義》（宋希麟集）卷四

[拘賒梨子]具足應云末伽梨拘賒梨子。末伽梨是姓，拘賒梨是母名也。此外道計苦樂不由因，即自然外道。

[毘羅胝子]具足應云毘羅胝子珊闍邪。毘羅胝母名也，珊闍邪此云等勝。此外道不須修道，經八萬劫，自盡生死，如轉縷丸也。

[鳩馱迦旃延]具足應云迦羅鳩馱迦旃延。迦羅鳩馱，此云黑領，迦旃延姓也。此外道應物而起，人若問有，答有，若問無，答無也。

[富蘭那迦葉]富蘭那此云滿也，迦葉姓也，此云龜氏。此外道計無因也。

［尼乾陀若提子］尼乾陀此云無繼，若提母名，亦云親友，母名親友也。此外道計苦未有定要因，要必須受，非道能斷。

［阿耆陁翅舍欽婆羅］阿耆陀此云無勝，翅舍欽婆羅此衣名。此外道以人髮爲衣，五熱炙身也。

（《頻伽藏》爲八 15 頁）

《一切經音義》（唐慧琳撰）卷四十五

［尼乾子］應云泥犍連陀，此云不繫。其外道撥髮露形無所貯畜，以手乞食；隨得即啖者也。

（《頻伽藏》爲四 13—14 頁）

《一切經音義》（唐惠苑撰）卷二十三

［薩遮尼乾］薩遮此云有也，尼乾者具云尼乾連陀，言尼者不也，乾連陀繫也。謂此類外道裸形自餓，以少欲，不爲衣食所繫故也。

（《頻伽藏》爲二 44 頁）

4. 數論

《一切經音義》（唐慧琳撰）卷二十六

［迦毘羅論］古音云黄頭仙人論也。

（《頻伽藏》爲二 58 頁）

《一切經音義》（唐玄應撰）卷四十七

［雨衆］於矩反，梵言嚩利，亦云跋利，亦云衆，謂雨等師徒之衆，故云雨衆也。

（《頻伽藏》爲四 24 頁）

《一切經音義》（唐慧琳撰）卷五十

［迦比羅］梵語也，此云赤色，謂赤色仙人也。造僧佉論，説二十五諦義者也。

（《頻伽藏》爲四 39 頁）

5. 勝論

《一切經音義》(唐慧琳撰)卷二十六

[衛世師論]此云無勝，外道論也。

(《頻伽藏》爲二 58 頁)

《一切經音義》(唐玄應撰)卷四十九

[鵂鶹子]許求反，下，力周反。字書，鵂鶹，鉤鵅也。廣雅，鵂鶹，𪇰鵋也。山東名訓候，關中名訓狐，亦名怪鳥。晝伏夜行，鳴爲怪也。梵云優樓歌，是造鞞世師論師，説六諦義者也。此仙人晝日恒住山中，夜則出山，扣人乞食，若得即食，不得則空度，由其夜行，故稱鵂鶹。又此鳥多住山岩中，此仙人亦爾，故以名焉。

(《頻伽藏》爲四 34 頁)

《一切經音義》(唐玄應撰)卷五十

[吠世師]梵語扶廢反，亦云衛世師，皆訛也。此云勝異。過餘論名勝，能破餘論壞故名異。其論六句爲宗或言六諦。

(《頻伽藏》爲四 39 頁)

《一切經音義》(唐玄應撰)卷五十

[食米齊宗]舊云食屑，此外道修行苦行，合手大指及第二指以物縛之，往至人家舂谷簸米處，以彼縛指拾取米屑，聚置掌中，隨得多少去以爲食，若全粒者即不取之，恐多所取縛兩指耳。亦名鵄鳩，言外道拾米如鵄鳩行也。

(《頻伽藏》爲四 39 頁)

6. 十六異論

《一切經音義》(唐慧琳撰)卷二十六

[外道九十五種皆趣惡道]外道者邪見猥雜，不堪縷説，所行所執各各不同。今且略舉數般以明差別。所謂勝論、數論，執我計常。五熱炙

身，編椽卧棘，塗灰掬食，翹足裸形，自餓投河，鷄狗等戒。板衣芒草，赴火投岩，矯亂髑髏，習諸邪定。無利勤苦，不得解脱，是故經言，皆趣惡道。瑜伽六、七，顯揚九、十，廣辯宗途，如彼二論，戒禁所執，以顯相從。總攝論之，不過十六。如論中頌曰：執因中有果，顯了、有去來，我、常、宿作因，自在等、害法，邊無邊、矯亂，計無因、斷、空，最勝、淨、吉祥，名十六異論。

一、因中有果論，二、從緣顯了宗，三、去來實有宗，四、計我實有宗，五、諸皆常論宗，六、宿作因論宗，七、自在等因宗，八、害爲正法宗，九、邊無邊論宗，十、不死矯亂宗，十一、計無因論宗，十二、計七斷論宗，十三、因果皆空宗，十四、妄計最勝宗，十五、妄計清淨宗，十六、妄計吉祥宗。

(《頻伽藏》爲二 55—56 頁)

7. 其他

《一切經音義》(唐慧琳撰)卷二十六

[闍提首那]此翻爲願勇，遠法師云邪見外道以執涅槃是無常也。

[婆私吒]此云最勝或云最上，亦同闍提邪見宗也。

[先尼及迦葉]遠云是我見外道也。

[富那及淨]是邊見外道也。

[犢子梵志]是疑心外道，謂疑道有無，並疑得者。

[弘廣及須跋]是戒取外道，弘廣執乞食爲道，須跋執苦行爲道也。

(《頻伽藏》爲二 61 頁)

《一切經音義》(唐玄應撰)卷四十八

[波輸鉢多]此塗灰外道名，遍身塗灰，髮則有剃、不剃，衣纔蔽形，但餘赤色也爲異耳，事摩醯首羅天。

(《頻伽藏》爲四 34 頁)

《一切經音義》(唐慧琳撰)卷五十

[經部]佛去世後四百年中，從説一切有分出此部。立一藏，言唯有一經藏也。所説作此名者，云經是根本，律及阿毘曇還解經義，既不出經外，故唯立一經藏也。

[化地部]梵語也，第三百年中，從一切有部出，梵言磨醯奢婆迦，亦名彌喜舍婆柯，此云化地，亦云教地或言正地，人名也，但此羅漢在俗爲王，國主化土境，故名化地。今入佛法，如地又匡化之故以名也。舊名彌沙塞者，訛也。

(《頻伽藏》爲四39頁)

二、各派哲學綜述

1. 梵天、時、氣、自然諸説

《三法度論》(僧伽提婆譯)卷下《衣品第三》

言梵造化者，説梵天造虚空，虚空造風，風造水、地，水、地造丘、山、草、木，如是有世間。彼一切有過，所以者何？若梵天造空及地者，彼住何處造此空及地？若即住中造者，是義不然，如是有過，如攝披羅謂駛耨，亦如是。問：云何法？答：法者，時、氣、自然作，時作、氣作、自然作，此三説法根因，於中言時者：

時節生一切，一切時節熟，一切時所壞，一切世時作。此説有咎，如前一處説中，可求者不求，若不可求，求得者，是時作行非作，莫言有過，所以者何？時者空，若空造物者，義不然，如是皆有過。

氣亦不能造，氣者無有情，是謂事無事，氣無有此念，自然亦如是。

自然若生，非自然義，若無者非因，若無因生一切，生亦如是，自然何差降？若有常者彼何咎？非有常敗壞，如是比過，莫言有咎。問：云何無因？答：無因者性、偶、無，説無因者，是三種説：性説、偶説、無説。性者，言萬物性中生，非因他。所以者何？如棘刺利，無能利者，如是一切。説偶者，言萬物偶生，如大水泉原草墮中合在一處，説偶爾，彼偶風來，或吹東西南北，萬物生亦如是。説無者，言審爾，此中無所有，何云生？由何生？何處生？此非有所有，彼一切有咎。

(《大正藏》卷二十五 29 頁)

2.《梵動經》中六十二見

《長阿含・梵動經》(竺佛念譯)

如是我聞，一時佛游摩竭國，與大比丘衆千二百五十人俱，游行人間，詣竹林，止宿在王堂上。時有梵志，名曰善念，善念弟子，名梵摩達，師徒常共隨佛後行。而善念梵志以無數方便毀謗佛法及比丘僧，其弟子梵摩達以無數方便稱贊佛法及比丘僧。師徒二人各懷異心，共相違背。所以者何？斯由異習、異見、異親近故。爾時衆多比丘，於乞食後，集會講堂，作如是論：甚奇甚特，世尊有大神力，威德具足，盡知衆生志意所趣，而此善念梵志及其弟子梵摩達，隨逐如來及比丘僧，而善念梵志以無數方便毀謗佛法及與衆僧，弟子梵摩達以無數方便稱贊如來及法衆僧，師徒二人各懷異心、異見、異習、異親近故。爾時世尊，於静室中，以天淨耳過於人耳，聞諸比丘，有如是論。世尊於静室起，詣講堂所，大衆前坐，知而故問：諸比丘，汝等以何因緣集此講堂？何所論説？時諸比丘白佛言：我等於乞食後，集此講堂，衆共議言：甚奇甚特，如來有大神力，威德具足，盡知衆生心志所趣，而今善念梵志及弟子梵摩達，常隨如來及與衆僧，而善念以無數方便毀謗如來及法衆僧，弟子梵摩達以無數方便稱贊如來及法衆僧。所以者何？以其異見、異習、異親近故。向集講堂，議如是事。爾時世尊，告諸比丘：若有方便毀謗如來及法衆僧者，汝等不得懷忿結心害意於彼。所以者何？若誹謗我法及比丘僧，汝等懷忿結心起害意者，則自陷溺。是故汝等，不得懷忿結心害意於彼。比丘，若稱譽佛及法衆僧者，汝等於中，亦不足以爲歡喜慶幸。所以者何？若汝等生歡喜心，即爲陷溺。是故汝等，不應生喜。所以者何？此是小緣威儀戒行，凡夫寡聞，不達深義，直以所見，如實讚嘆。云何小緣威儀戒行，凡夫寡聞，直以所見，如實稱贊？彼讚嘆言：沙門瞿曇，滅殺除殺，捨於刀仗，懷慚愧心，慈愍一切。此是小緣威儀戒行，彼寡聞凡夫，以此嘆佛。又嘆沙門瞿曇，捨不與取，滅不與取，無有盗心。又嘆沙門瞿曇，捨於淫欲，淨修梵行，一向護戒，不習淫逸，

所行清潔。又嘆沙門瞿曇，捨滅妄語，所言至誠，所説真實，不誑世人。沙門瞿曇，捨滅兩舌，不以此言，壞亂於彼，不以彼言，壞亂於此。有諍訟者，能令和合，已和合者，增其歡喜。有所言説，不離和合，誠實入心，所言知時。沙門瞿曇，捨滅惡口，若有麤言，傷損於人，增彼結恨，長怨憎者，如此麤言，盡皆不爲。常以善言，悦可人心，衆所愛樂，聽無厭足。但説此言：沙門瞿曇，捨滅綺語，知時之語，實語利語，法語律語，止非之語。但説是言：沙門瞿曇，捨離飲酒，不著香華，不歡歌舞，不坐高床。非時不食，不執金銀，不畜妻息、僮僕、婢使。不畜象馬、猪羊、鷄犬及諸鳥獸。不畜象兵、馬兵、車兵、步兵。不畜田宅，種植五穀。不以手拳與人相加，不以鬥秤欺誑於人。亦不販賣券約斷當，亦不取受抵債，横生無端。亦不陰謀，面背有異。非時不行，爲身養壽，量腹而食，其所至處，衣鉢隨身，譬如飛鳥，羽翮身俱。此是持戒小小因緣，彼寡聞凡夫，以此嘆佛。如餘沙門、婆羅門，受他信施，要求儲積衣服飲食，無有厭足，沙門瞿曇，無有如此事。如餘沙門、婆羅門，食他信施，自營生業，種植樹木，鬼神所依，沙門瞿曇，無如此事。如餘沙門、婆羅門，食他信施，更作方便，求諸利養，象牙雜寶，高廣大床，種種文綉、氍毹、毾㲪，綩綖被褥，沙門瞿曇，無如此事。如餘沙門、婆羅門，食他信施，更作方便，求自莊嚴，酥油摩身，香水洗浴，香粖自塗，香澤梳頭，着好華鬘，染目紺色，拭面莊嚴鐶紐，澡潔以鏡自照，著寶革屣，上服純白，戴蓋執拂，幢麾莊飾，沙門瞿曇，無如此事。如餘沙門，婆羅門，專爲嬉戲，碁局、博弈，八道、十道、至百千道，種種戲法，以自娱樂，沙門瞿曇，無如是事。如餘沙門、婆羅門，食他信施，但説遮道無益之言，王者戰鬥軍馬之事，群僚大臣騎乘出入，遊戲園觀，及論卧起、行步、女人之事，衣服、飲食、親理之事，又説入海採寶之事，沙門瞿曇，無如是事。如餘沙門、婆羅門，食他信施，無數方便，但作邪命，諂諛美辭，現相毁呰，以利求利，沙門瞿曇，無如此事。如餘沙門、婆羅門，食他信施，但共諍訟，或於園觀，或在浴池，或於堂上，互相是非，言我知經律，汝無所知，我趣正道，汝趣邪

徑，以前著後，以後著前，我能忍汝，汝不能忍，汝所言説，皆不真正，若有所疑，當來問我，我盡能答，沙門瞿曇，無如是事。如餘沙門、婆羅門，食他信施，更作方便，求爲使命，若爲王王、大臣、婆羅門、居士、通信使，從此詣彼，從彼至此，持此信授彼，持彼信授此，或自爲，或教他爲，沙門瞿曇，無如是事。如餘沙門、婆羅門，食他信施，但習戰陣鬬諍之事，或習刀仗弓矢之事，或鬬鷄、犬、猪、羊、象、馬、牛、駝諸獸，或鬬男女，或作衆聲、吹聲、鼓聲、歌聲、舞聲，緣幢倒絶，種種技戲，無不翫習，沙門瞿曇，無如是事。如餘沙門、婆羅門，食他信施，行遮道法，邪命自活，瞻相男女，吉凶好醜，及相畜生，以求利養，沙門瞿曇，無如是事。如餘沙門、婆羅門，食他信施，行遮道法，邪命自活，召喚鬼神，或復驅遣，種種厭禱，無數方道。恐熱於人，能聚能散，能苦能樂，又能爲人安胎出衣，亦能咒人使作驢馬，亦能使人聾盲瘖瘂，現諸技術。叉手向日月，作諸苦行，以求利養，沙門瞿曇，無如是事。如餘沙門、婆羅門，食他信施，行遮道法，邪命自活，或爲人咒病，或誦惡術，或誦善咒，或爲醫方，鍼灸藥石，療治衆疾，沙門瞿曇，無如此事。如餘沙門、婆羅門，食他信施，行遮道法，邪命自活，或咒水火，或爲鬼咒，或誦刹利咒，或誦象咒，或支節咒，或安宅符咒，或火燒鼠囓能爲解咒，或誦知死生書，或誦夢書，或相手面，或誦天文書，或誦一切音書，沙門瞿曇，無如此事。如餘沙門、婆羅門，食他信施，行遮道法，邪命自活，瞻相天時，言雨不雨，穀貴穀賤，多病少病，恐怖安隱，或説地動彗星，月蝕日蝕，或言星蝕，或言不蝕，方面所在，皆能説之，沙門瞿曇，無如此事。如餘沙門、婆羅門，食他信施，行遮道法，邪命自活，或言此國當勝，彼國不如，或言彼國當勝，此國不如，瞻相吉凶，説其盛衰，沙門瞿曇，無如是事。諸比丘，此是持戒小小因緣，彼寡聞凡夫，以此嘆佛。佛告諸比丘：更有餘法，甚深微妙，大法光明，唯有賢聖弟子，能以此法讚嘆如來。何等是甚深微妙，大光明法，賢聖弟子，能以此法讚嘆如來。諸有沙門、婆羅門，於本劫本見，末劫末見，種種無數，隨意所説，盡入六十二見中。本劫本見，末劫末見，

種種無數，隨意所說，盡不能出過六十二見中。彼沙門、婆羅門，以何等緣，於本劫本見，末劫末見，種種無數，各隨意說，盡入此六十二見中，齊是不過。諸沙門、婆羅門，於本劫本見，種種無數，各隨意說，盡入十八見中，本劫本見，種種無數，各隨意說，盡不能過十八見中。彼沙門、婆羅門，以何等緣，於本劫本見，種種無數，各隨意說，盡入十八見中，齊是不過。諸沙門、婆羅門，於本劫本見，起常論言：我及世間常存，此盡入四見中。於本劫本見，言我及世間常存，盡入四見，齊是不過。彼沙門、婆羅門，以何等緣，於本劫本見，起常論言，我及世間常存，盡入四見中，齊是不過。或有沙門、婆羅門，種種方便，入定意三昧，以三昧心，憶二十成劫敗劫，彼作是說，我及世間是常，此實餘虛。所以者何？我以種種方便，入定意三昧，以三昧心，憶二十成劫敗劫，其中衆生，不增不減，常聚不散，我以此知，我及世間是常，此實餘虛，此是初見。沙門、婆羅門，因此於本劫本見，計我及世間是常，於四見中，齊是不過。或有沙門、婆羅門，種種方便，入定意三昧，以三昧心，憶四十成劫敗劫，彼作是說，我及世間是常，此實餘虛。所以者何？我以種種方便，入定意三昧，以三昧心，憶四十成劫敗劫，其中衆生，不增不減，常聚不散，我以此知，我及世間是常；此實餘虛，此是二見。諸沙門、婆羅門，因此於本劫本見，計我及世間是常，於四見中，齊是不過。或有沙門、婆羅門，以種種方便，入定意三昧，以三昧心，憶八十成劫敗劫，彼作是言，我及世間是常，此實餘虛。所以者何？我以種種方便，入定意三昧，以三昧心，憶八十成劫敗劫，其中衆生，不增不減，常聚不散，我以此知，我及世間是常，此實餘虛，此是三見。諸沙門、婆羅門，因此於本劫本見，計我及世間是常，於四見中，齊是不過。或有沙門、婆羅門，有捷疾相智，善能觀察，以捷疾相智，方便觀察，謂爲審諦，以己所見，以己辯才，作是說言，我及世間是常，此是四見。沙門、婆羅門，因此於本劫本見，計我及世間是常，於四見中，齊是不過。此沙門、婆羅門，於本劫本見，計我及世間是常，如此一切，盡入四見中。我及世間是常，於此四見中，齊是不過。唯有如來，

知此見處，如是持，如是執，亦知報應，如來所知，又復過是，雖知不著，以不著，則得寂滅，知受集滅，味過出要，以平等觀，無餘解脱，故名如來，是爲餘甚深微妙大法光明，使賢聖弟子，真實平等，讚嘆如來。復有餘甚深微妙大法光明，使賢聖弟子，真實平等，讚嘆如來，何等是？諸沙門、婆羅門，於本劫本見起論，言我及世間，半常、半無常？彼沙門、婆羅門，因此於本劫本見，計我及世間，半常、半無常，於此四見中，齊是不過或過。或有是時，此劫始成，有餘衆生，福盡、命盡、行盡，從光音天命終，生空梵天中，便於彼處，生愛著心，復願餘衆生，共生此處，此衆生既生愛著願已，復有餘衆生，命、行、福盡，於光音天命終，來生於空梵天中，其先生衆生，便作是念：我於此處，是梵、大梵，我自然有，無能造我者，我盡知諸義，典千世界，於中自在，最爲尊貴，能爲變化，微妙第一，爲衆生父，我獨先有，餘衆生後來，後來衆生，我所化成。其後衆生，復作是念：彼是大梵，彼能自造，無造彼者，盡知諸義，典千世界，於中自在，最爲尊貴，能爲變化，微妙第一，爲衆生父，彼獨先有，後有我等，我等衆生，彼所化成。彼梵衆生，命行盡已，來生世間，年漸長大，剃除鬚髮，服三法衣，出家修道，入定意三昧，隨三昧心，自識本生，便作是言：彼大梵者，能自造作，無造彼者，盡知諸義，典千世間，於中自在，最爲尊貴，能爲變化，微妙第一，爲衆生父，常住不變。而彼梵化造我等，我等無常、變易，不得久住，是故當知，我及世間，半常、半無常，此實餘虚，是謂初見。沙門、婆羅門，因此於本劫本見起論，我及世間，半常、半無常，於四見中，齊是不過。或有衆生，喜戲笑懈怠，數數戲笑，以自娱樂，彼戲笑娱樂時，身體疲極，便失意，以失意便命終，來生世間，年漸長大，剃除鬚髮，服三法衣，出家修道，彼入定意三昧，以三昧心，自識本生，便作是言：彼餘衆生，不數生，不數戲笑娱樂，常在彼處，永住不變，由我數數戲笑故，致此無常，爲變易法，是故我知，我及世間，半常、半無常，此實餘虚，是爲第二見。沙門、婆羅門，因此於本劫本見起論，我及世間，半常、半無常，於四見中，齊此不過。或有衆生，展轉相看，

己便失意，由此命終，來生世間，漸漸長大，剃除鬚髮，服三法衣，出家修道，入定意三昧，以三昧心，識本所生，便作是言：如彼衆生，以不展轉相看，不失意故，常住不變，我等於彼數相看，數相看已，便失意，致此無常，爲變易法，我以此知，我及世間，半常、半無常，此實餘虛，是第三見。諸沙門、婆羅門，因此於本劫本見起論，我及世間，半常、半無常，於四見中，齊此不過。或有沙門、婆羅門，有捷疾相智，善能觀察，彼以捷疾觀察相智，以己智辯，言我及世間，半常、半無常，此實餘虛，是爲第四見。諸沙門、婆羅門，因此於本劫本見起論，我及世間，半常、半無常，於四見中，齊此不過。諸沙門、婆羅門，於本劫本見起論，我及世間，半常、半無常，盡入四見中，齊是不過。唯佛能知此見處，如是持，如是執，亦知報應，如來所知，又復過是，雖知不著，已不著，則得寂滅，知受集滅，味過出要，以平等觀，無餘解脱，故名如來，是爲餘甚深微妙，大法光明，使賢聖弟子，真實平等，讚嘆如來。復有餘甚深微妙，大法光明，使賢聖弟子，真實平等，讚嘆如來。何等法是？諸沙門、婆羅門，於本劫本見起論，我及世間，有邊、無邊。彼沙門、婆羅門，因此於本劫本見起論，我及世間，有邊、無邊，於此四見中，齊是不過。或有沙門、婆羅門，種種方便，入定意三昧，以三昧心，觀世間起邊想，彼作是説：此世間有邊，此實餘虛。所以者何？我以種種方便，入定意三昧，以三昧心，觀世間有邊，是故知世間有邊，此實餘虛，是謂初見。沙門、婆羅門，因此於本劫本見起論，我及世間有邊，於四見中，齊是不過。或有沙門、婆羅門，以種種方便，入定意三昧，以三昧心，觀世間起無邊想，彼作是言：世間無邊，此實餘虛。所以者何？我以種種方便，入定意三昧，以三昧心，觀世間無邊，是故知世間無邊，此實餘虛，是第二見。沙門、婆羅門，因此於本劫本見起論，我及世間無邊，於四見中，齊此不過。或有沙門、婆羅門，以種種方便，入定意三昧，以三昧心，觀世間，謂上方有邊，彼作是言：世間有邊無邊，此實餘虛。所以者何？我以種種方便，入定意三昧，以三昧心，觀上方有邊，四方無邊，是故我知世間有邊無邊，此實餘虛，是爲

第三見。諸沙門、婆羅門，因此於本劫本見起論，我及世間有邊無邊，於四見中，齊是不過。或有沙門、婆羅門，有捷疾相智，善於觀察，彼以捷疾觀察智，以己智辯，言我及世間，非有邊、非無邊，此實餘虛，是爲第四見。諸沙門、婆羅門，因此於本劫本見起論，我及世間有邊、無邊，此實餘虛，於四見中，齊是不過。此諸沙門、婆羅門，於本劫本見起論，我及世間有邊、無邊，盡入四見中，齊是不過，唯佛能知此見處，如是持，如是執，亦知報應，如來所知，又復過是，雖知不著，已不著，則得寂滅，知受集滅，味過出要，以平等觀，無餘解脱，故名如來，是爲餘甚深微妙，大法光明，使賢聖弟子，真實平等，讚嘆如來。復有餘甚深微妙，大法光明，使賢聖弟子，真實平等，讚嘆如採。何者是？諸沙門、婆羅門，於本劫本見，異問異答，彼彼問時，異問異答，於四見中，齊是不過。沙門、婆羅門，因此於本劫本見，異問異答，於四見中，齊是不過。或有沙門、婆羅門，作如是論，作如是見，我不見不知，善惡有報耶無報耶？我以不見不知，故作如是説：良惡有報耶？無報耶？世間有沙門、婆羅門，廣博多聞，聰明智慧，常樂閑静，機辯精微，世所尊重，能以智慧善别諸見，設當問我諸深義者，我不能答，有愧於彼，於彼有畏，當以此答，以爲歸依，爲洲爲舍，爲究竟道，彼諸設問者，當如是答：此事如是，此事實，此事異，此事不異，此事非異，非不異，是爲初見。沙門、婆羅門，因此問異答異，於四見中，齊是不過。或有沙門、婆羅門，作如是論，作如是見，我不見不知，爲有他世耶？無他世耶？諸世間沙門、婆羅門，以天眼知他心智，能見遠事，已雖近他，他人不見，如此人等，能知有他世無他世。我不知不見，有他世無他世，若我説者，則爲妄語，我惡畏妄語故，以爲歸依，爲洲爲舍，爲究竟道，彼設問者，當如是答：此事如是，此事實，此事異，此事不異，此事非異、非不異，是爲第二見。諸沙門、婆羅門，因此問異答異，於四見中，齊是不過。或有沙門、婆羅門，作如是見，作如是論，我不知不見，何者爲善？何者不善？我不知不見，如是説是善，是不善，我則於此生愛，從愛生恚，有愛有恚，則有受生，我欲滅受故，出家修

行，彼惡畏受故，以此爲歸依，爲洲爲舍，爲究竟道，彼設問者，當如是答：此事如是，此事實，此事異，此事不異，此事非異、非不異，是爲第三見。諸沙門、婆羅門，因此問異答異，於四見中，齊是不過。或有沙門、婆羅門，愚冥暗鈍，他有問者，彼隨他言答，此事如是，此事實，此事不實，此事異，此事不異，此事非異、非不異，是爲四見。諸沙門、婆羅門，因此異問異答，於四見中，齊是不過。或有沙門、婆羅門，於本劫本見，異問異答，盡入四見中，齊是不過。唯佛能知此見處，如是持，如是執，亦知報應，如來所知，又復過是，雖知不著，已不著，則得寂滅，知受集滅，味過出要，以平等觀，無餘解脱，故名如來，是爲甚深微妙，大法光明，使賢聖弟子，真實平等，讚嘆如來。復有餘甚深微妙，大法光明，使賢聖弟子，真實平等，贊嘆如來。何等是？或有沙門、婆羅門，於本劫本見，謂無因而出，有此世間，彼盡入二見中。於本劫本見，無因而出，有此世間，於此二見中，齊是不過。彼沙門、婆羅門，因何事於本劫本見，謂無因而有，於此二見中，齊是不過？或有衆生，無想無知，若彼衆生起想，則便命終，來生世間，漸漸長大，剃除鬚髮，服三法衣，出家修道，入定意三昧，以三昧心，識本所生，彼作是語：我本無有，今忽然有，此世間，本無今有，此實餘虚，是爲初見。諸沙門、婆羅門，因此於本劫本見，謂無因有，於二見中，齊是不過。或有沙門、婆羅門，有捷疾相智，善能觀察，彼已捷疾觀察智觀，以己智辯，能如是説：此世間無因而有，此實餘虚，此第二見。諸有沙門、婆羅門，因此於本劫本見，無因而有，有此世間，於二見中，齊是不過。諸有沙門、婆羅門，於本，劫本見，無因而有，盡入二見中，齊是不過。唯佛能知，亦復如是。諸有沙門、婆羅門，於本劫本見，無數種種隨意所説，彼盡入是十八見中。本劫本見，無數種種隨意所説，於十八見，齊是不過。唯佛能知，亦復如是。復有餘甚深微妙，大法光明，何等是？諸有沙門、婆羅門，於末劫末見，無數種種，隨意所説，彼盡入四十四見中。於末劫末見，種種無數，隨意所説，於四十四見，齊是不過。彼有沙門、婆羅門，因何事於末劫末見，無數種種，隨意所説，

於四十四見，齊此不過？諸有沙門、婆羅門，於末劫末見，生有想論，説世間有想，彼盡入十六見中。於末劫末見生想論，説世間有想，於十六見中，齊是不過。彼沙門、婆羅門，因何事於末劫末見生想論，説世間有想，彼盡入十六見中，齊是不過？諸有沙門、婆羅門，作如是論，如是見，言我此終後，生有色、有想，此實餘虛，是爲初見。諸沙門、婆羅門，因此於末劫末見生想論，説世間有想，於十六見中，齊是不過。有言我此終後，生無色、有想，此實餘虛。有言我此終後，生有色、無色、有想，此實餘虛。有言我此終後，生非有色，非無色、有想，此實餘虛。有言我此終後，生有邊、有想，此實餘虛。有言我此終後，生無邊、有想，此實餘虛。有言我此終後，生有邊、無邊、有想，此實餘虛。有言我此終後，生非有邊、非無邊、有想，此實餘虛。有言我此終後，生而一向，有樂，有想，此實餘虛。有言我此終後，生而一向，有苦、有想，此實餘虛。有言我此終後，生有樂、有苦、有想，此實餘虛。有言我此終後，生不苦、不樂、有想，此實餘虛。有言我此終後，生有一想，此實餘虛。有言我此終後，生有若干想，此實餘虛。有言我此終後，生少想，此實餘虛。有言我此終後，生有無量想，此實餘虛，是爲十六見。諸有沙門、婆羅門，於末劫末見想論，説世間有想，於此十六見中，齊是不過。唯佛能知，亦復如是。復有餘甚深微妙，大法光明，何等法是？諸有沙門、婆羅門，於末劫末見，生無想論，説世間無想，彼盡入八見中。於末劫末見，生無想論，於此八見中，齊此不過。彼沙門、婆羅門，因何事於末劫末見，生無想論，説世間無想，於八見中，齊此不過？諸有沙門、婆羅門，作如是見，作如是論，我此終後，生有色、無想，此實餘虛。有言我此終後，生無色、無想，此實餘虛。有言我此終後，生有色，無色、無想，此實餘虛。有言我此終後，生非有色、非無色、無想，此實餘虛。有言我此終後，生有邊、無想，此實餘虛。有言我此終後，生無邊、無想，此實餘虛。有言我此終後，生有邊、無邊、無想，此實餘虛。有言我此終後，生非有邊、非無邊、無想，此實餘虛，是爲八見。若沙門、婆羅門，因此於末劫末見，生無想論，説世間無想，

彼盡入八見中，齊是不過。唯佛能知，亦復如是。復有餘甚深微妙，大法光明，何等法是？或有沙門、婆羅門，於末劫末見，生非想、非非想論，説此世間，非想、非非想，彼盡入八見中。於末劫末見，作非想、非非想論，説世間非想、非非想，於八見中，齊是不過。彼沙門、婆羅門，因何事於末劫末見，生非想、非非想論，説世間，非想、非非想，於八見中，齊是不過？諸沙門、婆羅門，作如是論，作如是見，我此終後，生有色、非有想、非無想，此實餘虚。有言我此終後，生無色、非有想、非無想，此實餘虚。有言我此終後，生有色、無色、非有想、非無想，此實餘虚。有言我此終後，生非有色、非無色、非有想、非無想，此實餘虚。有言我此終後，生有邊，非有想、非無想，此實餘虚。有言我此終後，生無邊、非有想，非無想，此實餘虚。有言我此終後，生有邊、無邊、非有想、非無想，此實餘虚。有言我此終後，生非有邊、非無邊、非有想、非無想，此實餘虚，是爲八見。若沙門、婆羅門，因此於末劫末見，生非有想、非無想論，説世間非有想、非無想，盡入八見中，齊是不過。唯佛能知，亦復如是。復有餘甚深微妙，大法光明，何等法是？諸有沙門、婆羅門，於末劫末見，起斷滅論，説衆生斷滅無餘，彼盡入七見中。於末劫末見，起斷滅論，説衆生斷滅無餘，於七見中，齊是不過。彼沙門、婆羅門，因何事於末劫末見起斷滅論，説衆生斷滅無餘，於七見中，齊是不過？諸有沙門、婆羅門，作如是論，作如是見，我身四大六入，從父母生，乳哺養育，衣食成長，摩捫擁護，然是無常，必歸磨滅，齊是名爲斷滅第一見也。或有沙門、婆羅門，作是説，言此我不得名斷滅，我欲界天斷滅無餘，齊是爲斷滅，是爲二見。或有沙門、婆羅門，作是説，言此非斷滅，色界化身，諸根具足，斷滅無餘，是爲斷滅。有言此非斷滅，我無色、空處斷滅。有言此非斷滅，我無色、識處斷滅。有言此非斷滅，我無色、不用處斷滅。有言此非斷滅，我無色、有想、無想處斷滅，是第七斷滅，是爲七見。諸有沙門、婆羅門，因此於末劫末見，言此衆生類，斷滅無餘，於七見中，齊此不過。唯佛能知，亦復如是。復有餘甚深微妙，大法光明，何等法是？諸有沙門、婆羅門，

於末劫末見，現在生泥洹論，説衆生現在有泥洹，彼盡入五見中。於末劫末見，説現在有泥洹，於五見中，齊是不過。彼沙門、婆羅門，因何事於末劫末見，説衆生現有泥洹，於五見中，齊是不過？諸有沙門、婆羅門，作是見，作是論，説我於現在五欲自恣，此是我得現在泥洹，是第一見。復有沙門、婆羅門，作是説，此是現在泥洹，非不是，現在泥洹復有，微妙第一，汝所不知，獨我知耳，如我去欲惡不善法，有覺有觀，離生喜樂，入初禪，此名現在泥洹，是第二見。復有沙門、婆羅門，作如是説，此是現在泥洹，非不是，復有現在泥洹，微妙第一，汝所不知，獨我知耳，如我滅有覺觀，内喜一心，無覺無觀，定生喜樂，入第二禪，齊是名現在泥洹，是爲第三見。復有沙門、婆羅門，作是説，言此是現在泥洹，非不是，復有現在泥洹，微妙第一，汝所不知，獨我知耳，如我除念捨喜住樂，護念一心，自知身樂，賢聖所説，入第三禪，齊是名現在泥洹，是爲第四見。復有沙門、婆羅門，作是説，言此是現在泥洹，非不是，現在泥洹復有，微妙第一，汝所不知，獨我知耳，如我樂滅苦滅，先除憂喜，不苦不樂，護念清淨，入第四禪，此名第一泥洹，是爲第五見。若沙門、婆羅門，於末劫末見，生現在泥洹論，於五見中，齊此不過。唯佛能知，亦復如是。諸有沙門、婆羅門，於末劫末見，無數種種，隨意所説，於四十四見中，齊是不過。唯佛能知，此諸見處，亦復如是。諸有沙門、婆羅門，於本劫本見，末劫末見，無數種種，隨意所説，盡入此六十二見中。於本劫本見，末劫末見，無數種種，隨意所説，於六十二見中，齊此不過。唯如來知此見處，亦復如是。諸有沙門、婆羅門，於本劫本見生常論，説我世間是常。彼沙門、婆羅門，於此生智，謂異信異欲，異聞異緣，異覺異見，異定異忍，因此生智，彼以希現，則名爲受，乃至現在泥洹，亦復如是。諸有沙門、婆羅門，生常論，言世間是常，彼因受緣起愛，生愛，而不自覺知，染著於愛，爲愛所伏，乃至現在泥洹，亦復如是。諸有沙門、婆羅門，於本劫本見，生常論，言世間是常，彼因觸緣故，若離觸緣而立論者，無有是處，乃至現在泥洹，亦復如是。諸有沙門、婆羅門，於本劫本見，末劫末見，

各隨所見，説彼盡入六十二見中。各隨所見，説盡依中在中，齊是不過。猶如巧捕魚師，以細目網，覆小池上，當知池中水性之類，皆入網内，無逃避處，齊是不過。諸沙門、婆羅門，亦復如是。於本劫本見，末劫末見，種種所説，盡入六十二見中，齊是不過。若比丘於六觸集滅，味過出要，如實而知，則爲最勝。出彼諸見，如來自知，生死已盡，所以有身，爲欲福度諸天人故，若其無身，則諸天世人，無所恃怙，猶如多羅樹，斷其頭者，則不復生，佛亦如是，已斷生死，永不復生。當佛説此法時，大千世界，三反六種震動，爾時阿難，在佛後執扇扇佛，偏露右臂，長跪叉手，白佛言：此法甚深，當以何名？云何奉持？佛告阿難：當名此經，爲義動、法動、見動、魔動、梵動。爾時阿難，聞佛所説，歡喜奉行。

（《大正藏》卷一 88—94 頁）

3. 婆羅門的一些學説

《長阿含布吒婆樓經》（後秦佛陀耶舍共竺佛念譯）

時世尊念言：今日乞食於時爲早，今我寧可往至布吒婆樓梵志林中觀看，須時至當乞食。爾時世尊即詣梵志林中，時布吒婆樓梵志遥見佛來，即起迎言：善來，沙門瞿曇，久不來此，今以何緣，而能屈顧，可前就座。爾時世尊即就其座，告布吒婆樓曰：汝等集此何所作爲？爲何講説？梵志白佛言：世尊，昨日多有梵志沙門婆羅門集此婆羅門堂，説如是事相違逆論。瞿曇，或有梵志作是説言：人無因無緣而想生，無因無緣而想滅，想有去來，來則想生，去則想滅。瞿曇，或有梵志作是説：由命而想生，由命有想滅，彼想有去來，來則想生，去則想滅。瞿曇，或有梵志作是説：如先所言無有是處，有大神鬼，有大威力，彼持想去，彼持想來，彼持想去則想滅，彼持想來則想生。我因是故生念，念沙門瞿曇，先知此義必能善知想知滅定。爾時世尊告梵志曰：彼諸論者皆有過咎，言無因無緣而有想生，無因無緣而有想滅，想有去來，來則想生，

去則想滅。或言因命想生，因命想滅，想有去來，來則想生，去則想滅。或有言，無有是處，有大鬼神，彼持想來，彼持想去，持來則想生，持去則想滅。如此言者皆有過咎，所以者何？梵志，有因緣而想生，有因緣而想滅，若如來出現於世，至真等正覺十號具足，有人於佛法中出家爲道，乃至滅五蓋覆蔽心者，除去欲惡不善法，有覺有觀，離生喜樂入初禪。先滅欲想，生喜樂想，梵志，以此故知，有因緣想生，有因緣想滅。滅有覺觀，内喜一心，無覺無觀，定生喜樂入第二禪。梵志，彼初禪想滅，二禪想生，以是故知，有因緣想滅，有因緣想生。捨喜修護，專念一心，自知身樂，賢聖所求，護念清淨入第三禪。梵志，彼二禪想滅，三禪想生，以是故知，有因緣想滅，有因緣想生。捨苦捨樂先滅憂喜，護念清淨入第四禪。梵志，彼三禪想滅，四禪想生，以是故知，有因緣想滅，有因緣想生。捨一切色想，滅恚，不念異想，入空處，梵志，一切色，想滅空處想生，以是故知，有因緣想滅，有因緣想生。越一切空處入識處，梵志，彼空處想滅，識處想生，故知有因緣想滅，有因緣想生。越一切識處入不用處，梵志，彼識處想滅，不用處想生，以是故知，有因緣想滅，有因緣想生。捨不用處，入有想無想處，梵志，彼不用處想滅，有想無想處想生，以是故知，有因緣想滅，有因緣想生。彼捨有想無想處，入想知滅定，梵志，彼有想無想處想滅，入想知滅定，以是故知，有因緣想生，有因緣想滅。彼得此想已作是念，有念爲惡，無念爲善，彼作是念時，彼微妙想不滅，更麤想生。彼復念言，我今寧可不爲念行，不起思惟，彼不爲念行，不起思惟已，微妙想滅，麤想不生。彼不爲念，行不起思惟，微妙想滅，麤想不生時，即入想知滅定。云何梵志，汝從本已來頗曾聞此次第滅想因緣不？梵志白佛言：從本已來信自不聞如是次第滅想因緣。又白佛言：我今生念，謂此有想此無想，或復有想此已，彼作是念，有念爲惡，無念爲善。彼作是念時，微妙想不滅，麤想更生。彼復念言，我今寧可不爲念行，不起思惟，彼不爲念行，不起思惟已，微妙想滅，麤想不生。彼不爲念行，不起思惟，微妙想滅，麤想不生時，即入想知滅定。佛告梵志言：善哉，善哉。此是賢

聖法中次第滅想定。梵志復白佛言：此諸想中何者爲無上想？佛告梵志，不用處想爲無上。梵志又白佛言：諸想中何者爲第一無上想？佛言：諸想諸言無想，於其中間能次第得想知滅定者，是爲第一無上想。梵志又問：爲一想爲多想？佛言：有一想無多想。梵志又問：先有想生，然後智？先有智生，然後想？爲想、智一時俱生耶？佛言：先有想生，然後智，由想有智。梵志又問：想即是我耶？佛告梵志：汝說何等人是我？梵志白佛言：我不說人是我，我自說色身、四大、六入、父母生育、乳哺成長、衣服莊嚴、無常磨滅法，我說此人是我。佛告梵志：汝言色身、四大、六入、父母生育、乳哺長成、衣服莊嚴，無常磨滅法，說此人是我。梵志，且置此我，但人想生人想滅？梵志言：我不說人是我，我說欲界天是我。佛言：且置欲界天是我，但人想生人想滅？梵志言：我不說人是我，我自說色界天是我。佛言：且置色界天是我，但人想生人想滅？梵志言：我不說人是我，我自說空處、識處、不用處、有想、無想處、無色天是我。佛言。且置空處、識處、無所有處、有想、無想處、無色天是我，但人想生人想滅？梵志白佛言：云何瞿曇，我寧可得知人想生人想滅不？佛告梵志；汝欲知人想生人想滅者，甚難甚難。所以者何？汝異見、異習、異忍、異受、依異法故。梵志白佛言：如是瞿曇，我異見、異習、異忍、異受，依異法故，欲知人想生人想滅者，甚難甚難，所以者何？我世間有常，此實餘虛；我世間無常，此實餘虛；我世間有常、無常，此實餘虛；我世間非有常、非無常，此實餘虛。我世間有邊，此實餘虛；我世間無邊，此實餘虛，我世間有邊、無邊，此實餘虛；我世間非有邊、非無邊，此實餘虛。是命是身，此實餘虛；命異身異，此實餘虛；身命非異、非不異，此實餘虛；無命無身，此實餘虛。如來終，此實餘虛；如來不終，此實餘虛；如來終、不終，此實餘虛；如來非終、非不終，此實餘虛。佛告梵志：世間有常乃至如來非終、非不終，我所不記。梵志白佛言：瞿曇，何故不記？我世間有常乃至如來非終、非不終，盡不記耶？佛言：此不與義合，不與法合，非梵行，非無欲，非無爲，非寂滅，非止息，非正覺，非沙門，非泥洹，是故不記。

梵志又問：云何爲義合、法合？云何爲梵行初？云何無爲？云何無欲？云何寂滅？云何止息？云何正覺？云何沙門？云何泥洹？云何名記？佛告梵志：我記苦諦、苦集、苦滅、苦出要諦。所以者何？此是義合、法合，梵行初首，無欲、無爲、寂滅、止息、正覺、沙門、泥洹，是故我記。爾時世尊爲梵志説法示教利喜已，即從坐而去。

（《大正藏》卷一 109—111 頁）

4. 二十種涅槃論

《提婆菩薩釋楞伽經中外道小乘涅槃論》（提波菩薩造　後魏北印度三藏菩提流支譯）

問曰：何者外道所謂涅槃？

答曰：外道説涅槃有二十種，是諸外道等虚妄分别，如是等因能生六道。如來爲遮是等邪見，故説涅槃因果正義。何等二十？一者小乘外道論師；二者方論師；三者風論師；四者違陀論師；五者伊賒那論師；六者裸形外道論師；七者毘世師論師；八者苦行論師；九者女人眷屬論師；十者行苦行論師；十一者淨眼論師；十二者摩陀羅論師；十三者尼犍子論師；十四者僧佉論師；十五者摩醯首羅論師；十六者無因論師；十七者時論師；十八者服水論師；十九者口力論師；二十者本生安荼論師。

問曰：何者外道説諸受陰盡，如燈火滅，種壞、風止，名涅槃？

答曰：第一小乘外道論師説。

問曰：何等外道説方名涅槃？

答曰：第二外道方論師説，最初生諸方，從諸方生世間人，從人生天地，天地滅没，還入彼處，名爲涅槃。是故方論師説，方是常，名涅槃因。

問曰：何等外道説風爲涅槃因？

答曰：第三外道風仙論師説，風能生長命物，能殺命物；風造萬物，

能壞萬物，名風爲涅槃。是故風仙論師説，風爲常，是涅槃因。

問曰：何等外道説梵天是涅槃因？

答曰：第四外道違陀論師説，從那羅延天臍中生大蓮華，從蓮華生梵天祖公，彼梵天作一切命、無命物，從梵天口中生婆羅門，兩臂中生刹利，兩髀中生毘舍，從兩脚跟生首陀。一切大地是修福德戒場，生一切華草以爲供養，化作山野禽獸、人中猪羊驢馬等，於界場中殺害，供養梵天，得生彼處，名涅槃。是故違陀論師説，梵天名常，是涅槃因。

問曰：何等外道説不見、分別見、常、無常、是涅槃？

答曰：第五外道伊賒那論師眷屬作如是説：伊賒那論師尊者形相不可見，遍一切處，以無形相而能生諸有命、無命、一切萬物，名爲涅槃。是故伊賒那論師眷屬作如是説，伊賒那是常，名涅槃因。

問曰：何等外道分別見種種異相名涅槃？

答曰：第六裸形外道論師説。

問曰：何等外道説見一切法自相、同相名涅槃？

答曰：第七外道毘世師論師作如是説，謂地、水、火、風、虚空、微塵物、功德業勝等十種法常故，和合而生一切世間知、無知物，從二微塵次第生一切法，無彼者、無和合者，無和合者即是離散，散者即是涅槃。是故毘世師論師説，微塵是常，能生一切物，是涅槃因。

問曰：何等外道説身盡福德盡名爲涅槃？

答曰：第八苦行論師説。

問曰：何等外道説自性人命轉變名涅槃？

答曰：第九外道女人眷屬論師説，摩醯首羅作八女人，一名阿提傚，二名提傚，三名蘇羅婆，四名毘那多，五名迦毘羅，六名摩㝹，七名伊羅，八名歌頭。阿提傚生諸天，提傚作阿修羅，蘇羅婆生諸龍，毘那多生諸鳥，迦毘羅生四足，摩㝹生人，伊羅生一切穀子，歌頭生一切蛇、蝎、蚊、虻、蠅、蚤、蚰蜒、百足等，如是知者名爲涅槃。是故女人眷屬論師説，女人是常，名涅槃因。

問曰：何等外道説罪福盡德亦盡故名涅槃？

答曰：第十外道行苦行論師説。

問曰：何等外道説煩惱盡故依智名涅槃?

答曰：第十一外道淨眼論師作如是説。

問曰：何等外道説見自在天造作衆生名涅槃?

答曰：第十二外道摩陀羅論師言。那羅延論師説，我造一切物；我於一切衆生中最勝；我生一切世間有命、無命物；我是一切山中大須彌山王；我是一切水中大海；我是一切藥中谷；我是一切仙人中迦毘羅牟尼。若人至心以水草華果供養我，我不失彼人，彼人不失我。摩陀羅論師説，那羅延論師言，一切物從我作生，還没彼處，名爲涅槃；是故名常，是涅槃因。

問曰：何等外道説衆生遞共因生名涅槃?

答曰：第十三外道尼犍子論師作如是説，初生一男共一女，彼二和合能生一切有命、無命等物。後時離散還没彼處，名爲涅槃。是故尼犍子論師説，男女和合生一切物，名涅槃因。

問曰：何等外道説證諦道名涅槃因?

答曰：第十四外道僧佉論師説二十五諦。自性因生諸衆生，是涅槃因，自性是常，故從自性生大，從大生意，從意生智，從智生五分，從五分生五知根，從五知根生五業根，從五業根生五大。是故論中説，隨何等性修行二十五諦，如實知從自性生，還入自性，能離一切生死得涅槃。如是從自性生一切衆生，是故外道僧佉説，自性是常，能生諸法，是涅槃因。

問曰：何等外道説有作、所作、而共和合名涅槃?

答曰：第十五外道摩醯首羅論師作如是説，果是那羅延所作，梵天是因，摩醯首羅一體三分，所謂梵天、那羅延，摩醯首羅。地是依處，地主是摩醯首羅天，於三界中所有一切命、非命物，皆是摩醯首羅天生。摩醯首羅身者，虚空是頭，地是身，水是尿，山是糞，一切衆生是腹中蟲，風是命，火是暖，罪福是業，是八種是摩醯首羅身。自在天是生滅因，一切從自在天生，從自在天滅，名爲涅槃。是故摩醯首羅論師説，

自在天常，生一切物，是涅槃因。

問曰：何等外道説一切物自然而生名涅槃？

答曰：第十六外道無因論師作如是説，無因無緣生一切物，無染因、無淨因。我論中説，如棘刺針無人作，孔雀等種種畫色皆無人作，自然而有不從因生，名爲涅槃。是故無因論師説，自然是常，生一切物，是涅槃因。

問曰：何等外道説諸物皆是時作名涅槃？

答曰：第十七外道時散論師作如是説，時熟一切大，時作一切物，時散一切物。是故我論中説，如被百箭射，時不到不死，時到，則小草觸即死，一切物時生，一切物時熟，一切物時滅，時不可過。是故時論師説，時是常，生一切物，名涅槃因。

問曰：何等外道説見有物名涅槃？

答曰：第十八外道服水論師作如是説，水是萬物根本，水能生天地，生有命無命一切物，下至阿鼻地獄，上至阿迦尼吒天，皆水爲主，水能生物，水能壞物，名爲涅槃。是故外道服水論師説，水是常，名涅槃因。

問曰：何等外道説見無物名涅槃因？

答曰：第十九外道口力論師説，虚空是萬物因，最初生虚空，從虚空生風，從風生火，從火生暖，暖生水，水即凍凌堅作地，從地生種種藥草，從種種藥草生五穀，從五穀生命。是故我論中説，命者是食，後時還没虚空，名涅槃。是故外道口力論師説，虚空是常，名涅槃因。

問曰：何等外道説見有無物是涅槃因？

答曰：第二十外道本生安荼論師説，本無日、月、星、辰、虚空及地，唯有大水，時大安荼生，如鷄子周匝金色，時熟，破爲二段，一段在上作天，一段在下作地，彼二中間生梵天，名一切衆生祖公，作一切有命、無命物，如是有命、無命等物散没彼處，名涅槃。是故外道安荼論師説，大安荼出生梵天是常，名涅槃因。

（《大正藏》卷三十二 156—158 頁）

5. 外道小乘四宗論

《提婆菩薩破楞伽經中外道小乘四宗論》(提波菩薩造　後魏北印度三藏菩提流支譯)

問曰：外道所立四宗法，非佛法者，何者是?

答曰：謂一、異、俱、不俱。

問曰：云何言一、異、俱、不俱?

答曰：有諸外道言，一切法一；有諸外道言，一切法異；有諸外道言，一切法俱；有諸外道言，一切法不俱。是諸外道於虚妄法中各各執著，以爲實有物故。

問曰：何等外道説一切法一?

答曰：言一切法一者，外道僧佉論師説。言一切法異者，外道毘世師論師説。言一切法俱者。外道尼犍子論師説。言一切法不俱者，外道若提子論師説。

問曰：云何僧佉人説一切法一?

答曰：僧佉外道言，我、覺二法是一。何以故?二相差別不可得故。

問曰：云何二相差別不可得?

答曰：如牛馬異法，二相差別可見、可取，言此是牛、此是馬。而我離覺，我不可得；離我，覺不可得。如我經中説，我、覺體相如火與熱。二法差別不可得。

問曰：云何差別不可得?

答曰：彼法不可説異故，譬如白疊不可説言此是白，此是疊，二法差別如白疊，一切法因果亦如是。

問曰：云何毘世師外道説一切法異?

答曰：所言異者，我與覺異。何以故?以説異法。

問曰：云何名説異法?

答曰：如説此是白，此是疊，此是天德，此是天德疊，我與覺異亦如是，此是我，此是智故。

問曰：有何差別彼法不可説一？

答曰：譬如白疊此是白，此是疊，如是一切因果各異，不可説一故。

問曰：云何尼乾子説一切法俱？

答曰：言一切法俱者，如我與覺不可説一，不可説異，復有異義可説一，可説異故。問曰：云何不一、不異、亦一、亦異？

答曰：如我與命用相有異，方便亦故言，如貪、嗔、痴等得言有異。譬如燈明得説言一，得説言異。以有此、有彼；無此、無彼，得言一。燈異處，明異處，故得言異。如燈明，因果、白疊，一切法亦如是，亦得説一，亦得説異，故言俱也。

問曰：云何若提子外道説，一切法不俱？

答曰：不俱者，謂一切法不可説一，不可説異，以二邊見過故。以説一、異、俱論師等皆有過失故，智者不立如是三法。

問曰：云何過失？

答曰：若離白别無疊者，白滅疊亦應滅。若異白更有疊者，應有疊非白，有白非疊，是故一、異、俱等法我俱不立，雖然一、異、俱等一切法，不可得言無。

答曰：此諸外道虚妄分别，是邪見相，非是智相，皆是不善。此義云何？又一等法，虚妄分别，以不得言即彼法，彼法一不得言瓶、瓶一，以瓶即是瓶故。亦不得言異法，異法一，以不得言瓶共疊一，以瓶相異、疊得異，以異法離異法，異法不得一，不得異，以異法不成異法，以異法不得言異法，若二法説一，説異，彼二法應説一，應説異，若不説一，不説異者，此是虚妄分别。若彼二法是一者，不得言彼法是異，若無二二者，云何言一？以彼法相待成故。依世諦虚妄分别，第一義諦中無彼外道虚妄分别戲論過故，此是總答四種外道邪見之相。

自此已下别答四義。如是一一觀察迦毘羅、優樓佉等外道虚妄分别，義不成就。此義云何？言一切法一者，此義不然，以滅應滅，不滅不應滅，俱滅俱不滅。此義云何？汝向説我與覺相差别不可得，如白疊，我破此義。何以故？以此義不與諸經論相應故。汝説諸法差别不可得者，

此義不然，如手、爪彼法二相差別不可得故。此明何義？如爪指掌名之爲手，若異此法，手不可得，如是白疊一不可得。何以故？無異法故。我覺一不可得，如是白疊一不可得，如手與指掌，若此滅者彼亦應滅。此義云何？若白滅者疊應滅故，如截手即截指掌。汝意若謂白滅疊不滅者，此義不然，若疊不滅，白亦不應滅，如截於手指掌應在，如截指掌手亦應在故。汝意若謂青、黄、赤等唯滅白色，不滅疊者，云何言一？若不爾者、青、黄、赤等色不應滅，不爾，疊不滅者，青、黄、白等色亦不應滅。

問曰：我青、黄、赤等覆白色而不滅白，此義云何？

答曰：疊亦如是，覆疊而不滅疊。又此義不然，洗疊已，還見白色故。疊亦如是，覆疊不滅疊，是故白即是疊，疊即是白。若疊滅者，青、黄、赤、白等色云何見？若汝意謂白滅覆非滅疊，應滅覆疊不應滅白，若爾有法滅覆，有法不滅、不覆，云何言一？是故一義不成，已答外道僧佉論師一切法一竟。

問曰：迦那陀外道論師言，一切法異者，我與覺異，以説異法故，此是我，此是覺，如白疊此是白，此是疊故。

答曰：此義不然，以無譬喻故，如人説言，此是手，此是指掌，彼人雖説此語，不能説異法，是故不得言我、覺異，如白疊以見世間有二種差別故，一者相；二者處。相差別者，色、香、味，觸不異相，有異相故；處差別者，如穀豆等，有白疊不異相、有差別，如彼色，香、味、觸。若不爾者有四種過，此義云何？白滅疊亦滅，如彼色、香、味、觸。譬如火和合燒瓶成赤色已，又爲青色，香味亦爾。若不爾者色，香、味、觸亦不應滅，如彼白疊異不可得，若白滅者疊亦應滅，疊不滅者白亦不應滅。

問曰：此義不然，依彼法有此法，譬如畫壁依壁有畫，壁滅畫亦滅，畫滅壁不滅，我白滅疊不滅義亦如是。

答曰：汝此壁喻事不相似，壁是先有，畫是後作。而彼白疊，起無前後，不可得言此白先有，疊是後作，已答外道衛世師論師一班法異

義竟。

問曰：尼犍子外道論師言一切法俱，迦毘羅等論師皆有過失，以説一、異故。是故我説俱而不俱，譬如燈明，有此有彼，有彼有此，無此無彼，無彼無此。如有燈有明，有明有燈，無燈無明，無明無燈。異者能照所照，以燈異處，明異處，是故説異。如我覺、白疊等，亦得説一，亦得説異。譬如白於疊中，别處不可得，言此是白，此是疊。如世間此是牛，此是馬等。白疊不爾，是故我不説異，亦不説一，若一者，白滅疊應滅。又若一者，亦不應説赤疊、黑疊等，是故我言得説一、得説異。此義云何？

答曰：此義不然，如向説僧佉、毘世師等過失，與此無異曠，以何等義僧佉一如向説？以何等義毘世師異如向説？云何向説？如向説言，燈明一者，燈即是明，明即是燈，此唯有别數，而無别義，若爾燈亦應明，明亦應燈，若此二法一者，云何異處？如手與指掌無差别，手脚有差别，手指掌無差别，若一者，云何言異？是故不得言一、言異，此一、異義不成，已答外道尼犍子論師一切法俱竟。

問曰：若提子論師言，僧佉等論師説一切法一，異、俱，皆有過失。我若提子不説一切法一、異、俱，如我論中不許此義，唯許不俱。是故我無僧佉等過失，雖然不得説言無不俱。此義云何？

答曰：此義不然，以無譬喻故，以無譬喻者，我説世諦有如是法，第一義諦中無如是相，是故此成我所説義。此明何義？以無彼法即無此法，無彼法體，亦無此法體，以此法不成彼法，彼法不成此法，以此法畢竟非彼法，彼法亦畢竟非此法。以白非疊，以疊非白，以滅、不應滅，以一者，即白是疊，疊即是白。不爾者，滅是滅，不滅者不滅，若爾云何虚妄分别？彼法是一、異、俱、不俱，若爾疊亦應非疊、非不疊，白亦應非白、非不白，以疊即是疊，白即是白，是故疊、非疊，白、非白，是故非白不得白，如是一、異、俱、不俱、皆是虚妄分别，唯有言説，無有實義，如是我覺、因果等義亦如是故，已答外道若提子論師一切法不俱竟。

（《大正藏》卷三十二 155—156 頁）

6. 十四難義(中述常、無常等並有數論)

《大乘義章》(隋慧遠撰)卷第六

十四難義，出涅槃經，彼大品經佛母品中，亦具分别。所言難者，執邪徵正，目之爲難。亦可邪執礙於聖道，能與出世爲留難，故名之爲難。難别不同宣説十四，就十四中、常、無常見，有其四種，邊、無邊見，亦有四種，如去、不如去，復有四種，身、神一、異有其二種，是故合有十四難也。常、無常中四種見者，一、神及世間二俱是常，二、神及世間二俱無常，三、神及世間亦常、無常，四、神及世間非常、非無常。今先就神分别其相，後就世間。所言神者，謂諸凡夫顛倒憶想，横計我人，名之爲神。言神常者，有諸外道，説神是常，於中有二，一鈍、二利，鈍根之者，爲是神故，修持所行，未來受報，又爲苦行令神得脱；利根之者，説神定常，苦樂不變，則無罪福，多起邪見。言無常者，有諸外道，説神無常，計無常故，爲今世樂，多起放逸。所言亦常、無常者，有諸外道，説神有二，一細、二粗。細者是常，身死神在；麤者無常，身死神滅，如仙尼説。所言非常、非無常者，有人見彼常與無常二俱有過，云何有過？若神是常，則無罪福苦樂等報，猶如虚空風雨不變；若神無常，便爲苦樂之所變改，猶如牛皮風雨在中，則便濁壞，以是過故，説神非常亦非無常。雖復宣説非常、無常，以我心故必説有神，就神如是。次就世間明常、無常，言世間者？論説有三：一、衆生世間，二、五陰世間，三、國土世間。於此三中，隨人取别，亦有常等四種異見。言世常者，有人説，彼三種世間，自然而有，不從因起，名之爲常。言無常者，有人宣説，一切世間終歸斷滅，更無後繼，故曰無常。所言亦常、亦無常者，有人説言，世間之中麤者無常，微塵是常，是故名爲亦常、亦無常。所言非常、非無常者，有人見彼常與無常二俱有過，是故宣説非常、無常。此等四種，執定不捨，故名爲邪。問曰：神者本來無法，於中妄取可名爲邪，世間是有，設令取之，云何名邪？論自釋言，但破世間定執常等，不破世間，如人見蛇妄謂瓔珞，有明眼

者語，言是蛇，非是瓔珞，佛亦如是，破彼常等，不破世間。現見世間，無常生滅，云何定常？業報不失，云何説言定是無常？前二既非，寧有第三，亦常、無常：有爲生滅業果不失，寧得定説非常、無常，以是義故，常等四種，皆悉是邪。此一門竟。

邊、無邊中四種見者：一、神及世間二俱有邊，二、神及世間二俱無邊，三、神及世間亦有邊、無邊，四、神及世間非有邊、非無邊。今先就神分別四種，後就世間。神有邊者，有人宣説：衆生神我猶如微塵，或如芥子、麻、麥、黍、豆，或如棗等，寸燈、尺蛇、蛛母中縷。或有説言：小人神小，大人神大，或云一等如是，一切名爲有邊。神無邊者，有人説言：神遍虚空無處不有，身所至處能覺苦樂，若無身處則不能覺，覺雖不遍，神實周普。言神有邊、亦無邊者，有人説：神有麤、有細，麤者作身，細者常身，作身有邊，常身無邊。言非有邊、非無邊者，有人見彼邊與無邊二俱有過，故説非邊、非無邊也。雖復宣説非邊、無邊，而不離神，就神如是。次就世間明邊、無邊，於中先就衆生五陰明邊、無邊，言有邊者，説有種種，有人以想分別思惟，衆生陰身，求其根本不得其始，便作是念：若無原始，亦無中後，無初中後便無世間，是故世間應當有始，以有始故，名爲有邊，此是一論。復有宣説。八萬劫外冥性爲始，始是其邊。此義云何？如僧佉經説：迦毘羅仙，得世俗禪，發宿命通，能知宿命，見過去世八萬劫事，過是已前，不復能見，便作是念。八萬劫外，不應無法，應有冥性，冥性微細，五情不知，從彼冥性，初生覺心，涅槃經中名之爲大。所謂最初中陰心識，從彼覺心生於我心，涅槃經中名之爲慢，從此我心生二種法，一色、二心；就色法中，初從我心生五微塵，所謂色、聲、香、味及觸，從彼五塵生於五大，所謂地、水、火、風及空，從聲一塵生於空大，聲、觸二塵生於風大，色、聲、觸塵生於火大，色、聲、觸，味生於水大，從於色、聲、香、味、觸塵生於地大，地大從於多塵生故，最能生成一切萬物。次從五大生於五根，從火生眼，從空生耳，從地生鼻，從水生舌，從風生身。復更生於五作業根：一手、二脚、三口聲、四男根、五女根。復有一種心平等

根，所謂完心，諸大合成，故云平等，色法如是。就心法中有其三種，謂染、麤、黑，染者是貪，麤者是嗔，黑者是痴。如是次第從細生麤，後還從麤以至於細，如微塵中有其瓶、瓮諸器之性故，從微塵出彼瓶等，瓶等壞時還作微塵。世性如是，此性是常，從來有之，是故説之爲衆生邊，此是二論。復有人言：自然之性，是世間邊，貧賤富貴，皆是自然，不由往因，此是三論。復有人説：微塵是其世間之邊，微塵是常，不可破壞，不可燒斫，以微細故。但由罪福，故有離合，罪福業集，塵合成身，罪福業盡，塵還離散，是故微塵是世間邊，此是四論。復有人説：自在天王，是世間邊，由彼出生一切人民，故説爲邊，此是前邊，此是五論。復有人説：一切衆生，受苦樂盡，自然至邊，譬如山頂轉於縷丸，縷盡自止，止處是邊，此是後邊，此是六論。言無邊者，有人宣説：衆生五陰廣多無量，故曰無邊。復有宣説：衆生五陰前無原始，後無盡時，故曰無邊。問曰：此説與佛法同，何過之有？以其定執衆生相故。言亦有邊、亦無邊者。有人宣説：衆生五陰前後有邊，十方無邊。或有宣説：十方有邊前後無邊。言非，有邊、非無邊者，有人見彼有邊、無邊皆悉有過，故説非有邊、非無邊也。雖復宣説非有、非無，以其定執衆生五陰，所以是過。次就國土明邊、無邊者，言有邊者，有人宣説：微塵是其世間之邊，微塵聚集，世間便成，微塵散故世間便壞，是故微塵是世間邊，此是一論。復有人説：自在天王是世界主，造作天地一切萬物，萬物滅時天還攝取，如是天主，是世間邊，此是二論。復有人説：自然之性是世間邊，國土世界自然而有。言無邊者，有人宣説：國土世間前後十方皆悉無邊。言亦有邊、亦無邊者，有人宣説：國土世間前後有邊，十方無邊。十方有邊，前後無邊。或有宣説：上下有邊，八方無邊。或有宣説：八方有邊，上下無邊。言非有邊、非無邊者，有人見彼有邊、無邊二俱有過，便著非有、非無邊也。以其定執所以是過。上來廣辨邊、無邊等四見差别。此二門竟。

次辨如去、不如去等，於中有四，一者如去，二不如去，三亦如去、亦不如去，四非不如去。言如去者，如從前世來生此間，去向後世，亦

復如是，故云如去。不如去者，有人説言：如從前世來生此間，死後斷滅不如前去，名不如去。言亦如去、不如去者，有人説言：身之與神合以爲人，如從前來，死後神去，身不如去。言非如去、非不如去者，有人見彼去與不去斯皆有過，故説非去及非不去。雖唯説不去及非不去，不能捨神。此三門竟。

次辨身、神一、異之義，於中有二：一、身與神一，二、身與神異。所言一者，有人説言：身即是神。所以者何？分析此身，更别求神，不可得故。又受苦樂，皆是其身，是故得知，身即是神。所言異者，有人説言：身與神異。身相麤現，神即微細，五情不得散心，凡夫不能得見，攝清淨禪定之人，乃能見之，故知是異。若不異者，身之死時，神即隨滅，以其異故，身滅神在。十四難義，略之云爾。

（《大正藏》卷四十四 594—595 頁）

7. 外(内)道各宗大概

《大乘法苑義林章記》(唐窺基撰)卷一

第三詮宗各異，夫論宗者，崇尊主義，聖教所崇、所尊、所主，名爲宗故。且如外道，内道，小乘、大乘。崇尊主法，各各有異，説别宗别。然古大德總立四宗：一立性宗，雜心等是；二破性宗，成實等是；三破相宗，中百等是；四顯實宗，涅槃等是。今即不爾，於中分二，初陳異宗，後列自主。陳異宗中，復分爲二：初陳外道，後陳小乘。陳外道者，外道雖有九十五種，大意莫過十六異論，廣如瑜伽第六、七卷，顯揚第九、第十卷説。彼論皆云，執因中有果，顯了、有去來，我、常、宿作因，自在等、害法，邊無邊、憍亂，見無因、斷、空，計勝、淨、吉祥，名十六異論。

(一)因中有果宗，謂雨衆外道。問：雨衆即是數論宗攝，如何二計而有差别？答：數論宗中有十八部之計不同，如小乘等，或可二宗取義有别，雨衆偏談有宗，數論舉勝顯理，是同互舉也。執諸法因中常有果性，如禾以穀爲因，欲求禾

時，唯種於穀，禾定從穀生，不從麥生，故知穀因中，先已有禾性，不爾，應一切從一切法生。

（二）從緣顯了宗，謂即僧佉及聲論者，僧法師計一切法體自性本有，從衆緣顯，非緣所生，若非緣顯，果先是有，復從因生，不應道理。聲論者言，聲體是常，而相本有，無生無滅，然由數數宣吐顯了。

（三）去來實有宗，謂勝論外道及計時外道等，亦作此計，有去、來世，猶如現在，實有非假，雖通小乘，今取外道。

（四）計我實有宗，謂獸主等一切外道皆作此計，有我，有薩埵，有命者，生者等，由起五覺，知有我也，謂我見色，我聞聲等是。謂見色時，薩埵覺等。

（五）諸法皆常宗，此宗但應是全常計，若偏一分常，如何得言皆，或相從説，若不成爾者，十八部異論攝外道不盡，此一分常何宗所攝？謂伊師迦，計我及世間皆實常住，即計全常、一分常等。計極微常，亦是此攝。

（六）諸因宿作宗，謂離繫親子，亦云無慚外道，謂現所受苦，皆宿作爲因，若現精進，便吐舊業，由不作因之所害故，如是於後，不復有漏。（由現在時能引苦行，即捨宿業不便常屈，由今作以爲因，故害彼宿業，不令感果。文言吐者，棄捨之義，以其宿業有多種故，故現在行，能修治故。）

（七）自在等因宗，謂不平等因者計，隨其所事即以爲名，如莫醯伊濕伐羅等，或執諸法大自在天變化，或丈夫變化，執有丈夫，能與一切爲因，與大自在天等相似。或大梵變化，或時、方，空、我等爲因。

（八）害爲正法宗，謂諍競劫起諸婆羅門，爲欲食肉，妄起此計，若爲祀祠咒術爲先，害諸生命，能祀、所害，若助伴者，皆得生天。成劫之末，住劫之初，名爲諍競也。又彼意説此之大地名福場，欲以吐檀，由依此場爲祀祠故，故能所害及助伴等能生天等。

（九）邊無邊等宗，謂得世間静慮，邊無邊外道，住有、無邊相者。計彼世間有邊、無邊、俱，不俱等。

（十）不死矯亂宗，謂不死無亂外道。有不死淨天，若能善答他之間者，死得生彼，不死淨天，如下自知。

（十一）諸法無因宗，謂無因外道，計我及世間無因而起。

（十二）七事斷滅宗，謂斷滅外道，計七事斷滅。欲界人、天爲二，色界爲一，無色爲四，除地獄等者，彼等是麤，更容可餘七，餘類必如，應啓悉。

（十三）因果皆空宗，諸邪見外道，計無愛養等，見行善者返生惡趣，見行惡者返生善趣，便謂爲空，或總誹撥一切皆空。非彼宗中總無因果，但言不由善根等名無因果，又言愛養等者，此師執云，我身不由父母等之所愛養。

（十四）妄計最勝宗，謂鬥諍劫諸婆羅門，計婆羅門是最勝種，梵王之子，腹、口所生，餘種是劣，非梵王子。

（十五）妄計清淨宗，謂現法涅槃外道，及水等清淨外道，謂於諸天微妙，五欲堅著受用，是即名得現法涅槃，乃至廣説，持牛狗戒，亦復如是。（謂此外道得宿命智，曾見有人溺河水，牛食於草，狗食不淨等，以宿命智，觀見此等死後皆得生天，遂於水中死爲上真，專持牛等以爲戒定。）

（十六）妄計吉祥宗，謂曆算外道，若日月薄蝕。韋昭曰，氣往迫之曰薄，虧毁，曰蝕，釋名云，日月即虧曰蝕，稍毁，復也，如蟲食草木葉。星宿失度等，若隨日月，所欲皆成，應勤供養日月星等，乃至廣如彼論所説，上來第一陳外道也。

（金陵版《大乘法苑義林章記》卷一 22—24 頁）

8. 大類外道六計提要

《大乘法苑義林章記》（唐窺基撰）卷二

第四體性不同。復分爲二：初彰異計，後顯大乘。彰異計中復分爲二：初彰外道，後彰小乘。彰外道者，大類外道别有六計：一數論，二勝論，三明論，四聲顯論，五聲生論，六順世論。數論教體，本即自性，如似大乘攝相歸性，末即聲者，亦如大乘性用别論，又彼宗中不立名等，故但以聲而爲教體。勝論准此。説有二種，依本教法，體即自性，三德爲體，依末教法，五唯量中，聲爲教體，本唯是常，末是無常，然是轉變，非爲滅壞，滅壞之時，即歸本故。即歸本故，名爲滅壞，非滅無滅。其勝論師，以諸德中，

聲爲教體，問：數論，聲量依於自性，教體分二。勝論，聲依於實，教何但一？答：數論聲量，本體自性，故教分二。勝論聲德，雖依於實，體非實攝，故教但一。問：勝論同異，既是聲性，教體何不兼同異耶？答：教必能詮，不取同異。無常無礙。其明論者，婆羅門等，執吠陀論聲唯是常，問：明論聲常，云何常耶？答：有兩釋：一云，恒楷定故，名之爲常，非體常住名爲常也。二云，體常住故，名爲常也。若爾，云何而不恒聞？答：但緣闕故，隱而不聞，非體滅已。若爾，已起聲之體何所止？答：散處盡也。下聲論計常聲，准此後釋爲勝。不取聲性，非能詮故，其能詮聲，詮於明論所詮之義，此教是常，所詮定故，餘一切教皆無常聲以爲教體，不説别有名等，以説名等即是聲故。聲顯論者，聲體本有，待緣顯之，體性常住，此計有二：一者隨一，一物各各有一，能詮常聲，猶如非擇滅，以尋伺等所發音顯，音是無常，今用衆多常聲爲體。二者一切法上但共有一，能詮常聲，猶如真如，以尋伺等所發音顯，此音無常。問：此師音響與聲何差别？答：音響者，如無情之聲不能詮，聲能詮表，故二有别，由此音響，方形能詮之聲。今者唯取一常聲爲體，其音響等，但是顯緣，非能詮體，此二之中各有二種：一計全分内外諸聲，皆是常住，二計一分内聲是常，外聲無常，非能詮故。猶如音響，故聲顯論，總束爲四：計一、計多、各通内外。其聲生論，計聲本無，待緣生之，生已常住，由音響等所發生故。此計有二：一計體多，猶如非擇滅；二計體一，猶若真如。音響生緣，體無常法，今取新生常聲爲體，以能詮故。響非能詮，問：所詮之法，體即成多，新生能詮，隨彼所詮，亦合是多，如何計一？答：彼説云，聲若生已，總成爲一，如似衆流，歸渤海已，總名爲海。此各有二：一計全分，二計一分。問：計一之師，即言一切法上共一常聲，如何於此法中，更立分常之計？答：此偏説一切内聲之上共一常聲，猶如真如，寬狹雖得不同，許一常不别。準前應知，還束爲四：計一、計多、各通内外。聲顯、聲生、各有四種。順世外道，一切皆四大，故以常四大爲體。合勝、數論？並明、聲論，總有十二外道教體。

（金陵版《大乘法苑義林章記》卷二 1—2 頁）

9. 窺基所記六十二見

《大乘法苑義林章記》(唐窺基撰)卷第十三

六十二見，略以五門分別，一明所因，二辨名相，三出體性，四迷諦通別，五問答分別。

初列總名相，後辨別名相，列總名相者，八十七云，薩迦耶見以爲根本，有六十二諸惡見趣：謂四遍常見論；四一分常見論；二無因論；四有邊、無邊想論；四不死矯亂論。如是十八諸惡見趣，是計前際説我論者。又有十六有見想論，八無想論，八非有想、非無想論，七斷見論，五現法涅槃論。此四十四諸惡見趣，是計後際説我論者。如是前際及於後際各有五故，總成十類。前後際者，際謂際畔時分之義，即阿含云，本劫本見，末劫末見。八十七云，諸見依世者，謂依過去及現在世起分別故，名計前際。依未來世起分別故，名計後際。此約多分二際道理，如四全常第四常見，見死生故，現在名前，如是等類多分義故，非據實義，且如五現涅槃論，説爲後際，然唯現在，故知現在通前後際，名前際者，未來前故，未來因故，或名後際，過去後故，過去果故，由是現在，通前後際，辨總名相已。

第二辨別名相者，大智度論説，身邊二見以爲根本，有二十句，即色爲我等是。我、我所見，三世合數，並本二見，成六十二，非此所宗。阿含經有許無色界，有色身故，大衆部經非可全憑。此意説云，此六十二見遍計三界，無色界亦有變故，亦非所宗。此經既是大衆部，不可全依，彼經所説定果可爾，業果即非。梵網六十二見經與舍利弗阿毘曇同，是正量部，亦非所宗。大毘婆沙第一百九十九及第二百，雖復廣明，是薩婆多，亦非依憑，以上皆非大乘之義，今並不依。今依瑜伽第八十七，第六、第七、第八，及五十八，顯揚第九、第十，對法第一，成唯識第六卷，上下諸文，自廣解釋，既是自義，理應依憑。

(金陵版《大乘法苑義林章記》卷十三 1—4 頁)

10. 大自在天等八種外道

《成唯識論述記》(唐窺基撰)卷六

自下第三破事大自在天等執，即不平等因計也。若言莫醯伊濕伐羅，是大自在天，若長言摩醯伊濕伐羅，是事大自在天者，如言佛陀是覺者。若言抱徒憨，是事佛者，今破事大自在天者執。彼計此天。法身遍常，身如空量，無別居處，其變化身，別有住處。

有執有一大自在天，體實遍常，能生諸法。

此中有二，初叙、後非。大自在天，一體實有，二遍一切，三是常住，四能生一切法，如此類計，西方極多，初叙計也。

自下第四合破七外道計，準上應知。

余執有一大梵、時、方、本際、自然、虛空、我等。

梵即梵王，此事梵王者計，此下皆從所執所事以立其名，乃至事我者亦爾。有外計此是常、是一，能生一切法。或計有一時，是常、是一、能生諸法。有計方亦爾，是一、是常、能生萬法。此破能生別有一計，上破實有勝論等計，故不同也。本際者，即過去之初首，此時一切有情，從此本際一法而生，此際是實、是常、能生諸法。古人云，諸部有計，時頭衆生，與此同也。自然者，別有一法，是實、是常，號曰自然，能生萬法。如此方外道，亦計有自然是一、是常，能生萬法。虛通之理，名不可道之常道也，稍與彼同。虛空亦然，別有一法，一切有情皆因而有。其我亦然，別有一我，能生萬法。前破實有，今破能生，故前後別。宿作因等非一，故論言等，常住實有，具諸功能，生一切法，皆同此破。

以上諸法皆是一物，是實常住法，具諸功能，生一切法，與大自在義相似，故合例爲破。然以不如數、勝論等，別有熾盛多部類，故不標其名各各別破。然勘瑜伽第六、七卷，顯揚十一、十二、十六，大論中及廣百論，方知此等外道名計。

自下第五，二聲論師合一處破，初叙二計，後正非之。

有餘偏執明論聲常，能爲定量，表詮諸法。

明論聲常是婆羅門等計。明論者，先云韋陀論，今云吠陀論。吠陀者，明也，明諸實事，故彼計此論聲爲能詮定量，表詮諸法，諸法楷量，故是常住。所説是非，皆決定故，餘非楷量，故不是常。設有少言，稱可於法，多不實故，亦名非常。梵王誦者，而本性有，然聲性非能詮，下破之中，彼無同喻，爲不定過。

有執一切聲皆是常，待緣顯發，方有詮表。

待緣顯者，聲顯也；待緣發者，聲生也。發是生義，聲皆是常，然有時聞及不聞者，待緣詮故，方乃顯發。此有二類：一計常聲，如薩婆多無爲，於一一物上，有一常聲，由尋伺等所發音，顯此音響是無常；二計一切物上，共一常聲，由尋伺等所發音，顯音亦無常，如大乘真如，萬法共故，唯此常者，是能詮聲，其音但是顯聲之緣，非能詮體。此通破聲顯，聲生，計内，計外，全分，一分。如因明疏叙，今不繁述，今破計一切，少分亦自破，或少分一切攝諸計盡。

彼俱非理，所以者何？

總非他失，他還返徵。

且明論聲許能詮故，應非常住，如所餘聲。

破初婆羅門等計，量云汝明論聲應非常住，許能詮故，如所餘聲，餘聲即是非明論外，餘一切聲，以彼聲性非是能詮，故無不定。

餘聲亦應非常，聲體如瓶衣等，待衆緣故。

破等二師也，此言餘者有二義：一計餘是前明論者計之餘也；二聲餘前計少分，今計全故。又前破明論聲計，今破彼聲外之常聲，故云餘聲亦應非常聲，體待衆緣故，如瓶盆等。然彼所計聲性與聲别，聲性即是所發音響聲之體故，今總言非常聲體，若破所發音聲言非常聲，若破聲性言非常聲體，聲及聲性，合名聲體。若但言非常聲，他以聲性例所發音，爲不定過。若言非聲，即違自宗，故但總言非常聲體。又簡真如，雖待緣顯，非常聲體，故因云待衆緣者。若言待緣顯，即聲顯成，自生俱不成。若言待緣生，即自生成，顯不成。爲對二宗，自無有過，故但總言待衆緣故，若言待衆緣生、顯故，文繁無用，故不具述。

自下第六，破第十三外道計也。

有外道執地、水、火、風、極微實常，能生麤色，所生麤色，不越因量，雖是無常，而體實有。

於中有二，初叙計，後破之。此初也，即是順世外道所計，此唯執有實常，四大生一切有情，一切有情禀此而有，更無餘物。後死滅時，還歸四大。其勝論所計父母極微，此亦兼破，然此勝論更許有餘物。順世不然，執實，執常，執能生麤色，此是因也。又勝論師及此順世執所生之色，不越因量，量只與所依父母本許大，如第三子微，如一父母許大，乃至大地與所依一本父母許大，本極微是常，子等無常，亦是實有，色是德句，極微非色，今言色者，以自宗義，説彼法體，然只地、水、火、風四有極微，餘無極微，謂色聲等。

（金陵版《成唯識論述記》卷六 8—14 頁）

11. 十六異論

《顯揚聖教論》（無著造　唐玄奘譯）卷九、卷十《攝淨義品第二》

異論多種者，謂十六種異論，何等十六？嗢拕南曰：

執因中有果，顯了、有去來，我、常、宿作因，自在等、害法，邊無邊、矯亂，見無因、斷、空、計勝、淨、吉祥，名十六異論。論曰：十六異論者，一、因中有果論，二、從緣顯了論，三、去來實有論，四、計我論，五、計常論，六、宿作因論，七、自在等作者論，八、害爲正法論，九、有邊無邊論，十、不死矯亂論，十一、無團見論，十二、斷見論，十三、空見論，十四、妄計最勝論，十五、妄計清淨論，十六、妄計吉祥論。

因中有果論者，謂如有一若沙門若婆羅門，起如是見，立如是論，因中常恒，具有果性，謂雨衆外道作如是計。問：何因緣故彼諸外道於諸因中起如是見，立如是論，顯示有果？答：由教及理故。教者，謂彼先師所造教藏，隨聞傳授展轉至今，宣説因中先已有果。理者，謂即如

彼沙門及婆羅門爲性尋思，爲性觀察，住尋思地，住自辦地，住異生地，住隨思唯觀察行地，彼如是思，若從彼體，此體得生，一切世間共知、共立，彼是此因非餘。又諸世間欲求此果唯取此因，不取餘因。又即於彼彼事中如是如是加功營造，非於餘事。又若彼果即從彼生，不從餘生，是故因中，定已有果。若不爾者，應立一切是一切因；又應求一一果取一切因；又應於一切事加功營造爲求一果；又應從一切，一切果生。如是由建立故、取故、作事故，生故，彼見因中常有果性。

從緣顯了論者，謂如有一若沙門若婆羅門，起如是見，立如是論，一切諸法體自本有，從衆緣顯，非緣所生，謂即因中有果論者及聲相論者作如是計。問：何因緣故，因中有果論者，見諸因中先有果性從緣顯了？答：由教及理故。教如前説。理者，謂如有一爲性尋思，爲性觀察，廣説如前。彼如是思，果先是有，復從因生，不應道理，然非不用功爲成於果，復以何緣而作功用，豈非唯爲顯了果故，彼作如是妄思惟已，説顯了論。

去來實有論者，謂如有一若沙門若婆羅門，或在此法由不正思惟，起如是見，立如是論，有過去，有未來，自相成就，猶如現在實有非假。問：何因緣故，彼起如是見，立如是論？答：由教及理故，教如前説。又於此説有不如理思惟所引經教，如經中説，一切有者謂十二處，是十二處自相故有。又如薄伽梵説有過去業。又經中説有過去色，有未來色，乃至識亦如是。理者，謂如有一爲性尋思，爲性觀察，廣説如前。彼如是思，若法自相安住，此法真實是有，此若未來無者，彼時應未受自相，此若過去無者，彼時應退失自相。若如是者，諸法自相應不成就，由是諸法應性不真實。若如是者不應道理，由如是思故，起如是見，立如是論，過去、未來性相實有。

計我論者，謂如有一若沙門若婆羅門，起如是見，立如是論，有我、有薩埵、有命者、有生者、有養者、有數取趣者，如是等是實、是常，諸外道等作如是計。問：何故彼諸外道起如是見，立如是論？答：由教及理故教如前説。理者，謂如有一爲性尋思，爲性觀察，廣説如前。由

二種因故，一、先不思覺，率爾而得有薩埵覺故；二、先已思覺，得有作故。彼如是思，若無我者，見於五事不應起子五種有我之覺，一見色形已，唯應起於色覺，不應起於薩埵之覺；二見順苦樂行已，唯應起於受覺，不應起於肚劣薩埵之覺；三見已立名者，名相應行已，唯應起於想覺，不應起於刹帝利、婆羅門、吠舍、戍達羅、佛授德友等薩埵之覺；四見作淨、不淨相應行已，唯應起於行覺，不應起於愚者、智者薩埵之覺；五見於境界識隨轉已，唯應起於心覺，不應起於我能見等薩埵之覺。由如是先不思覺，於此五事唯起五種薩埵之覺，非諸行覺，是故先不思覺見已，率爾而起有薩埵覺，如是決定知有實我。又彼如是思，若無我者，不應於諸行中先起思覺，得有所作，謂我以眼當見諸色，正見諸色，已見諸色，或復起心我不當見，如是等用，皆由我覺行爲先導，如於眼見如是，於耳鼻舌身意應知亦爾。又於善業，造作善業，止息不善業，造作不善業止息，如是等事皆由思覺爲先，方得作用，如是等用，唯於諸行，不應道理，由如是思，故説有我。

計常論者，謂如有一若沙門若婆羅門，起如是見，立如是論，我及世間皆是常住，非作、非作所作，非化、非化所作，不可損害積聚而住，如伊師迦，謂計前際説一切常者，説一分常者，及計後際説有想者，説無想者，説非想、非非想者，復有計諸極微是常住者，作如是計。問：何故彼諸外道起如是見，立如是論，我及世間是常住耶？答：彼計因緣如經廣説，隨其所應盡當知，此中計前際者，謂或依下中上静慮，起宿住隨念不善緣起，故於過去諸行但唯憶念不如實知，計過去世以爲前際發起常見；或依天眼計，現在世以爲前際、於諸行刹那生滅流轉不如實知，又見諸識流轉相續，從此世間至彼世間無斷絶，故發起常見；或見梵王隨意成立，或見四大種變異，或見諸識變異，計後際者於想及受雖見差别，然不見我自相差别，是故發起常見，謂我及世間皆悉常住；又計極微是常住者，以依世間静慮起如是見，由不如實知緣起故，計有爲先有果集起，離散爲先有果壞滅，由此因緣彼謂從衆微性麤物果生，漸格枏麤物乃至微住，是故麤物無常，極微常住。以上爲九卷，以下爲十卷。

皆宿作因論者，謂如有一若沙門若婆羅門，起如是見，立如是論，廣説如經。凡諸世間士夫所受者，謂現所受苦，皆由宿作爲因者，謂由宿惡爲因，由勤精進吐舊業故者，謂由現法極自若行，現在新業由不作因之所害故者，謂諸不善業，如是於後不復有漏者，謂一向是善性故説後無漏，由無漏故業盡者。謂諸惡業由業盡，故苦盡者，謂宿因所感及現法方便所招苦惱，由苦盡故，得證苦邊者，謂證餘生相續苦盡，謂無繫外道作如是計。問：何因緣故，彼諸外道起如是見，立如是論？答：由教及理故。教如前説。理者，謂如有一爲性尋思，爲性觀察，廣説如前，由見現法所作功用不決定故，所以者何？彼見世間雖具正方便而招於苦，雖具邪方便而致於樂，彼如是思，若由現法所作功用爲彼因者，彼應顛倒，由彼所見非顛倒故，是故彼皆以宿作爲因，由此理故，彼起如是見，立如是論。

自在等作者論者，謂如有一若沙門若婆羅門，起如是見，立如是論，凡諸世間士夫所受彼一切，或以自在變化爲因，或餘丈夫變化爲因，諸如是等，謂説自在等不平等因論者，作如是計。問：何因緣故，彼諸外道起如是見，立如是論？答：由教及理故。教如前説。理者，謂如有一爲性尋思，爲性觀察，廣説如前，彼由現見於因果中，世間有情不隨意轉，故作此計。所以者何？現見世間有情於彼因時欲修淨業，不遂本心反更爲惡，於彼果時願生善趣，不遂本心反墮惡趣，意爲受樂不遂所欲反受諸苦，由見如是故，彼作是思，世間諸物必應別有作者、生者及變化者爲彼物父，謂自在天或復其餘。

執害爲正法論者，謂如有一若沙門若婆羅門，起如是見，立如是論，若於彼祠中咒術爲先害諸生命，若能祀者，若所害者，若諸助伴，彼一切皆得生天。問：何因緣故，彼諸外道起如是見，立如是論？答：此違理論諂誑所起，不由觀察道理建立，然於諍競惡劫起時，諸婆羅門違越古昔婆羅門法，爲欲食肉妄起此計。

邊、無邊論者，謂如有一若沙門若婆門，依止世間諸静慮故，於彼世間住有邊想、無邊想、俱想、不俱想，廣説如經，是故起如是見，立

如是論，世間有邊，世間無邊，世間亦有邊、亦無邊，世間非有邊、非無邊。當知此中已説因緣及能計者，是中若依斷邊際求世邊時，若憶念壞劫即於世間起有邊想；若憶念成劫即於世間起無邊想；若依方域周廣求世邊時，若下過無間更無所得，上過第四静慮更無所得，傍一切處不得邊際，爾時即於上下起有邊想，於傍處所起無邊想；若爲治此執依於異文義無差别，即於世間起非有邊想、非無邊想。

不死矯亂論者，謂四種不死矯亂外道，如經廣説，應知彼諸外道若有人來依世間道，問善不善；依出世道，問苦集滅道。爾時便自稱言：我是不死亂者，隨於處所依不死淨天不亂詰問。即於彼所問以言矯亂，或托餘事方便避之，或但隨問者言詞而轉，是中第一不死亂者覺未開悟：第二於所證法起增上慢；第三覺已開悟而未决定；第四羸劣愚鈍。又復第一怖畏妄語及怖畏他人知其無智，故不分明答言我無所知；第二於自所證未得無，畏懼他詰問，怖畏妄語，怖畏邪見，故不分明説我有所證；第三怖畏邪見，怖畏妄語，懼他詰問，故不分明説我不决定，如是三種假託餘事以言矯亂；第四唯懼他詰問于世間道及出世道皆不了達，於世文字亦不善知，而不分明説言我是愚鈍，都無所了，但反問彼，隨彼言詞而轉，以矯亂彼。此四種論發起因緣及能計者，並破彼執皆如經説，由彼外道多怖畏故，依此見住，若有人來有所詰問，即以諂曲而行矯亂。

無因見論者，謂依止静慮及不正思惟建立二種，如經廣説應知。問：何因緣故彼諸外道依不正思惟，起如是見，立如是論，我及世間無因而起？答：略而言之，見不相續，以爲先故，諸内外事無量差别種種生起。或復有時見諸因緣空無果報，謂見世間無有因緣。或時欻爾大風卒起，於一時間寂然止息；或時忽爾暴河彌漫，於一時間宛然空竭；或時鬱爾果木敷榮，於一時間颯然衰頳。由如是故，起無因見，立無因論。

斷見論者，謂如有一若沙門若婆羅門，起如是見，立如是論，乃至我有麤色四大所造之身住持未壞，爾時有病、有癰、有箭，若我死後斷壞無有。爾時我善斷滅，如是欲界諸天，色界諸天，無色空處所攝，乃至非想、非非想處所攝，廣説如經，謂説七種斷見論者作如是計。問：

何因緣故，彼諸外道起如是見，立如是論。答：由教及理故。教如前說。理者，謂如有一爲性尋思，爲性觀察，廣説如前，彼如是思，若我死後復有身者應不作業而得異熟，若我體性一切永無，是則所受業果亦應無有，觀此二種理俱不可，是故起如是見立如是論，我身死已斷滅無有，猶如瓦石若一破已不可還合，彼亦如是應知。

空見論者，謂如有一若沙門若婆羅門，起如是見，立如是論，無有施與，無有愛養，無有祠祀，廣説乃至世間無有真阿羅漢。復有起如是見，立如是論，無有一切諸法體相。問：何因緣故，彼諸外道起如是見，立如是論？答：由教及理故。教如前説。理者，謂如有一爲性尋思，爲性觀察，廣説如前，又依世間諸静慮故，見世施主一期壽命恒行布拖，無有斷絶，從此命終，生下賤家貧窮匱乏，彼作是思，定無施與、愛養、祠祀。復見有人一期壽命恒行妙行，或行惡行，見彼命終，墮於惡趣，生諸那落迦；或往善趣，生於天上樂世界中。彼作是思，定無妙行及與惡行，亦無妙行惡行二業異熟。復見有一刹帝利種，命終之後生婆羅門、吠舍、戍達羅諸種姓中；或婆羅門命終之後，生刹帝利、吠舍、戍達羅諸種姓中；吠舍、戍達羅等亦復如是。彼作是思，定無此世刹帝利等，從彼世間刹帝利等種姓中來，亦無彼世刹帝利等，從此世間刹帝利等種姓中去。又復觀見諸離欲者，生於下地；又見母命終已，生而爲女；女命終已，還作其母；父終爲子，子還作父；彼見父母不決定。已作如是思，世間必定無父、無母。或復見人身壞命終，由彼或生無想，或生無色。或入涅槃，故求彼生處不能得見，彼作是思，決定無有化生衆生，以彼處所不可知故。或於自身起阿羅漢增上慢已，臨命終時自見生櫃，彼作是念世間必無真阿羅漢，如是廣説。問：復何因緣，或有超如是見，立如是論，無有一切諸法體相？答：以於如來所説甚深經中相似，甚深離言説法不能如實正覺了故。又於安立法相不如道理而思惟，故起於空見，被作是念，決定無有諸法體相。

妄計最勝論者，謂如有一若沙門若婆羅門，起如是見？立如是論，婆羅門是最勝種類，刹帝利等是下劣種類；婆羅門是白色類，餘種是黑

色類；婆羅門種可得清淨，非餘種類；諸婆羅門是梵王子，從口所生，從梵所出，梵所變化，梵王體胤，謂門諍劫，諸婆羅門作如是計。問：何因緣故，諸婆羅門起如是見，立如是論？答：由教及理故。教如前説。理者，謂如有一，爲性尋思，爲性觀察，廣説如前，以見世間真婆羅門性具戒故，又貪名利及恭敬故，作如是計。

妄計清淨論者，謂如有一若沙門若婆羅門，起如是見，立如是論，若我解脱心得自在，觀得自在名爲清淨，謂於諸天微妙五欲堅著，攝受嬉戲、娱樂隨意受用，是則名得現法涅槃，第一清淨。又若離欲惡不善法，於初静慮得具足住，乃至第四静慮得具足住是，亦名得現法涅槃，第一清淨。復有外道起如是見，立如是論，若有衆生於孫陀利迦河中沐浴肢體，所有罪障一切除滅，如於孫陀利迦河，如是於婆胡陀河、伽耶河、隆羅隆伐底河、殑伽河等中沐浴肢體，所有罪障一切除滅，第一清淨。復有外道計持狗以戒爲清淨；或持牛戒；或持油墨戒；或持露形戒；或持灰戒；或持自苦戒；或持糞穢戒等計爲清淨。謂説現法涅槃外道及説水等清淨外道作如是計。問：何因緣故，彼起如是見，立如是論？答：由教及理故。教如前説。理者，謂如有一爲性尋思，爲性觀察，廣説如前，彼謂得諸縱任自在，欲自在，瑜伽自在，名勝清淨，然不如實知縱任自在等相。又如有一計由自苦身故，自惡解脱，或造過惡、過惡解脱。

妄計吉祥論者，謂如有一若沙門若婆羅門，起如是見，立如是論，若世間日月薄蝕，星宿失度，所欲爲事皆不成就。若彼隨順所欲皆成，爲此義故，精勤供養日月星等祠火、誦咒、安置茅草，滿瓮毘羅婆果及餉佉等，謂曆算者作如是計。問：何因緣故，彼起如是見，立如是論。答：由教及理故。教如前説。理者，謂如有一爲性尋思，爲性觀察，廣説如前，彼由獲得世間，静慮世間同謂是阿羅漢。若有欲得自身富貴快樂所祈果遂者，便往請問。然彼不如實知業果相應緣生道理，但見世間日月薄蝕，星度行時，爾時衆生淨、不淨業，異熟成熟，彼即計爲日月等作，復爲信樂此事者，建立顯説。

（藏要版《顯揚聖教論》卷九 88—97 頁，卷十 99—108 頁）

12.《大毘婆沙論》中六十二見

《阿毘達磨大毘婆沙論》(唐玄奘譯)卷第一百九十九《見蘊第八中見納息第五之二》

又梵網經説？六十二諸惡見趣，皆有身見爲本，六十二見趣者，謂前際分别見，有十八，後際分别見，有四十四。前際分别見有十八者，謂四遍常論；四一分常論；二無因生論；四有邊等論，四不死矯亂論。後際分别見有四十四者，謂十六有想論；八無想論；八非有想、非無想論；七斷滅論；五現法涅槃論。……轉變論者，作如是執，乳變爲酪，種變爲芽，薪變爲灰，如是等類，若續彼而有者，皆是彼所轉變，非彼法滅有此法生故，一切法自性常住。隱顯論者，作如是執，諸法自性或隱或顯，彼見此處先有如是形顯，分量大地、洲渚，妙高山、王餘山、大海、諸樹等，壞後於此處復有，如是形顯，分量大地等成，便作是念，彼於中間不可見者非性壞滅，然壞劫時，彼性潛隱，至成劫位，彼性復顯。又七士身常，無動轉、互不相觸，命不可害，故作是念，我及所憶二俱是常，由斯便見我及世間俱是常住。二由能憶一生或二或三乃至百千生事，彼便執我、世間俱常，由計轉變或隱顯故，彼若能憶外器壞成，由見此處先有如是形顯，分量大地、洲渚如前，乃至命不可害。若不能憶外器壞成，執世問常理不待説，故作是念，我及所憶二俱是常，由斯便見我及世間俱是常住。問此與第一義有何異？答：前雖憶多而於能憶諸生無間未得自在，今雖憶少而於能憶諸生無間已得自在。三由天眼，見諸有情死時、生時，諸蘊相續，謂見死有諸蘊無間中有現前，復見中有諸蘊無間生有現前，又見生有諸蘊無間本有現前，本有諸蘊分位相續乃至死有，譬如水流、燈焰相續，由不覺知微細生滅於諸蘊中，遂起常想故，便執我、世間俱常，由計轉變或隱顯故，如刀於鞘，蛇於其穴，人於暗室入出隱顯，故作是念，我及所見二俱是常，由斯便見我及世間俱是常住。四由尋伺不如實知，謂我、世間俱是常住，彼作是念，有法常有，無法恒無，無不可生，有不可滅，彼執因果從無始來，性唯是一，

無滅、無起，故是前際分別見攝。彼若執色以爲我者，由見顯形恒相似故，便執爲常，若執心等以爲我者，由心等法無間生故，相似生故，恒時生故，不能了知細生滅故，能憶往昔所更事故，前後事業互相似故，他不礙故，便執爲常，彼由如是虚妄尋伺，執我、世間俱是常住。如是四種前際分別執遍常論，由劫及生、死、生尋伺四事而起。

二無因生論者，一從無想有情天歿來生此間，由得宿住隨念通故，雖能憶彼出無想心及後諸位，而不能憶出心以前所有諸位，便作是念，我於彼時本無而起，諸法如我亦應一切本無而生，由斯便執我及世間皆無有因，自然生起；二由尋伺虚妄推求，今身所更既皆能憶前身，若有彼所更事今此身中亦應能憶，既不能憶，故知彼無。又作是念，若依彼生諸有情類必還似彼，如酪中蟲還似於酪，牛糞中蟲還似牛糞，青葉中蟲還似青葉，父母生子還似父母，非即酪等是蟲等因，故知一切身及諸根、覺、慧等法皆無因起。又作是念，現見孔雀、鸞鳳、鷄等，山石、草木、花果、刺等，色形差别皆不由因，自然而有，彼作是說：誰銛諸刺？誰畫禽獸？誰積山原？誰鑿澗谷？誰復雕鏤？草木花果，如是一切，皆不由因，於造世間無自在者。由斯便執我及世間皆無因生，自然而有。如是二種前際分別無因生論，由無想天、虚妄尋伺二事而起。

四有邊等論者，一由天眼，見下唯至無間地獄，見上唯至初静慮天，執我於中悉皆遍滿，彼作是念，過此若有我及世間，我亦應見，既更不見，故知非有，由斯便執我及世間俱是有邊，即是二種有分限義。二由依止勝分静慮，發淨天眼，傍見無邊，執我於中悉皆遍滿，由斯便執我及世間俱是無邊，即是二種無分限義。三由天眼及神境通，由天眼通，見下唯至無間地獄，見上唯至初静慮天，由神境通，運身傍去，不得邊際，遂於上下起有邊想，於傍世界起無邊想，執我於中悉皆遍滿，由斯便執我及世間亦有邊、亦無邊，即是二種俱有分限、無分限義。四非有邊、非無邊者，即遮第三爲此第四，彼作是念，我及世間俱不可説定是有邊，定是無邊，然皆實有。或有説者，彼見世間横無邊故，執我、世間俱非有邊，彼見世間竪有邊，故執我、世間俱非無邊，雖無决定而實

有我。復有説者，彼執我體或舒或卷不可定説，舒無邊，故説非有邊；卷有邊，故説非無邊。問如是四種既緣現在，云何説爲前際分别？答：彼待來來亦名前際。復有説者，此四由憶成劫壞劫而建立故，皆得説爲前際分别。謂第一論由憶過去成劫之時，我及世間竪有分限，故便起有邊想。若第二論由憶過去成劫之時，我及世間横無分限，故便起無邊想。若第三論由憶過去成劫之時，我及世間竪有分限、横無分限，起亦有邊、亦無邊想。若第四論由憶過去壞劫之時，我及世間雖不可得分量狹廣，而是實有，起非有邊、非無邊想。有作是説，執有邊者即是斷見；執無邊者，即是常見；執亦有邊、亦無邊者，即是一分斷見、一分常見；執非有邊、非無邊者，即是唯起薩迦耶見。如是四種前際分别有邊等論，依前所説多四事起。

四不死矯亂論者，不死謂天，以天長壽，外道執爲常住不死，有諸外道求生彼天。聞：外道論作如是説，若有能答彼不死天，無亂問者，得生彼天；若不能答彼不死天，無亂問者，無得生義？然無亂有二種，一有相、有分别；二無相、無分别。有真見者，無相、無分别、無所依故；無真見者，有相、有分别、有所依故。彼外道輩於諸不死無亂問中，以言矯亂。一作是念，我不如實知若善、若不善及四聖諦，有餘沙門、婆羅門等於如是義求如實知，彼若問我如是義者，我若決定答彼所問，便爲妄語，由妄語故，我便不得生於彼天，彼怖妄語，故於不死無亂問中，以言矯亂，謂作是説，我於諸天秘密義中不應皆説，或自所證或清淨道。二作是念，我不如實知若善、若不善及四聖諦，有餘沙門、婆羅門等於如是義求如實知，彼若問我如是義者，我若撥無彼所問義便爲邪見，由邪見故，我便不得生於彼天，彼怖邪見，故於不死無亂問中以言矯亂，餘如前説。三作是念，我不如實知若善、若不善及四聖諦，有餘沙門、婆羅門等，於如是義求如實知，彼若問我如是義者，我若不實印彼所問，彼或詰問，我便不知，由無知故，我便不得生於彼天，彼怖無知，故於不死無亂問中以言矯亂，餘如前説。四作是念，我性昧劣，不能構集矯亂言詞，又作是念，若一向執非爲妙善，以一向執非皆稱順諸

有情心，若於他心有所違逆，我便不得生於彼天，故我應依不相違理。若有問我，有後世耶？應返問言，汝何所欲？若言欲有，應印彼言，我於後世亦許爲有；如是問無，亦有、亦無，非有、非無，或問如是或不如是，或異或不異，皆應返問隨彼所欲，我便印之。又作是念，我性愚痴，若違拒他，彼便别我，怖愚痴，故於諸不死無亂問中，以言矯亂。問：如是四種是何見攝？答：彼四於天起不死想，皆常見攝，計答他問爲生天因，是戒禁取。問：此四寧是前際分别？答：此四皆於現在事轉待未來，故立前際名。或有説者，此四皆緣先所聞教，謂彼外道先聞自師所説至教，要由如是答他所問生不死天，彼不死天要由如是答問故得，故此四種皆是前際分别見攝。如是，四種前際分别不死矯亂，依怖妄語、邪見、無知、愚鈍事起。

（《大正藏》卷二十七 996—998 頁）

13. 迦多衍尼子所述諸外道

《阿毘達磨發智論》（唐玄奘譯）卷二十《見蘊第八中見納息第五》

邪斷邪常見，戒邪戒邪常，六見五涅槃，九慢類常見，迷執自他作，悟則二非有，具慢及得等，此章願具説。

諸有此見，無施與、無愛樂、無祠祀、無妙行、惡行，此謗因邪見，見集所斷；無妙行、惡行果，此謗果邪見，見苦所斷；無此世、無他世、無化生有情，此或見集所斷，或見苦所斷；無父、無母，此謗因邪見，見集所斷。

諸有此見，世間無阿羅漢，此謗道邪見，見道所斷；無正至，此謗滅邪見，見滅所斷；無正行、此世、他世，即於現法知自通達，作證具足住，我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有，如實知，此謗道邪見，見道所斷。

諸有此見，乃至活有命者，死已斷壞無有，此四大種士夫身死時，地身歸地，水身歸水，火身歸火，風身歸風，根隨空轉，輿爲第五，持

彼死尸往棄冢間，未燒可知，燒已成灰，餘鴿色骨，愚者贊施，智者贊受，諸有論者，一切空虚妄語，乃至活有愚智者，死已斷壞無有，此邊執見，斷見攝，見苦所斷。

諸有此見，無因無緣令有情雜染，非因非緣而有情雜染，此謗因邪見，見集所斷；無因無緣令有情清淨，非因非緣而有情清淨，此謗道邪見，見道所斷；無因無緣令有情無智、無見，非因非緣而有情無智、無見，此謗因邪見，見集所斷：無因無緣令有情智見，非因非緣而有情智見，此謗道邪見，見道所斷。

諸有此見，無力，無精進、無力精進，無士、無威勢、無士威勢，無自作、無他作、無自他作、一切有情、一切生、一切種、無力、無自在、無精進、無威勢，定合性變，於六勝生，受諸苦樂，此邪見若謗有漏力精進等，則謗因邪見，見集所斷；若謗無漏力精進等，則謗道邪見，見道所斷。

諸有此見，造殺、造煮、殺煮害殺，害殺諸衆生，不與取，欲邪行，知而妄語，故飲諸酒，穿墻、解結、盡取所有，守阨、斷道、害村、害城、害國生命，以刀、以輪、擁略大地所有衆生，斷截、分解，聚集、團積爲一肉聚，應知由此無惡、無惡緣。於殑伽南，斷截、撾打；於殑伽北，惠施修福，應知由此無罪福、亦無罪福緣。布施、愛語、利行、同事攝諸有情，皆無有福，此謗因邪見，見集所斷。

諸有此見，此七士身，不作作、不化化，不可害、常安住，如伊師迦安住不動，無有轉變，互不相觸。何等爲七？謂地、水、火、風及苦、樂、命，此七士身非作乃至如伊師迦安住不動，若罪、若福、若罪福，若苦、若樂、若苦樂，不能轉變，亦不能令互相觸礙。設有士夫斷士夫頭，亦不名爲害世間生，若行、若住、七身中間，刀刃雖轉而不害命，此中無能害、無所害，無能捶、無所捶，無表、無表處，此邊執見，常見攝，見苦所斷。

諸有此見，有十四億六萬六百生門，五業、三業、二業、一業、半業；六十二行迹，六十二中劫；百三十六地獄；百二十根；三十六塵界；

四萬九千龍家，四萬九千妙翅鳥家，四萬九千異學家，四萬九千活命家；七有想藏，七無想藏，七離繫藏，七阿素洛，七畢舍遮，七天、七人；七夢、七百夢；七覺、七百覺；七池、七百池；七險、七百險；七減、七百減；七增、七百增；六勝生類；八大土地；於如是處，經八萬四千大劫，若愚若智往來流轉，乃決定能作苦邊際，如擲縷丸，縷盡便住。此中無有沙門若婆羅門能作是說，我以尸羅或以精進或以梵行，令所有業，未熟者熟，熟者，觸已即便變吐，以如是斛量生死苦，已樂邊際不可施設，有增有減，亦不可說或然不然，此非因計，因戒禁取，見苦所斷。

諸有此見，一切士夫補特伽羅，諸有所受，無不皆以宿作爲因，此非因計，因戒禁取，見苦所斷。

諸有此見，一切土夫補特伽羅，諸有所受，無不皆以自在變化爲因，此非因計，因戒禁做，見苦所斷。

諸有此見，一切士夫補特伽羅，所受皆是無因無緣，此謗因邪見，見集所斷。

諸有此見，自作苦樂，他作苦樂，自、他作苦樂，此非因計，因戒禁取，見苦所斷。

諸有此見，所受苦樂非自作，非他作，無因而生，此謗因邪見，見集所斷。

諸有此見，我及世間常恒堅住，無變易法，正爾安住，此邊執見，常見攝，見苦所斷。

諸有此見，諦故、住故、我有我，此邊執見，常見攝，見苦所斷。

諸有此見，諦故、住故、我無我，此邊執見，斷見攝，見苦所斷。

諸有此見，我觀我眼色即我，此有身見，見苦所斷。

諸有此見，我觀無我眼即我，色爲衆具，此有身見，見苦所斷。

諸有此見，無我觀我色即我，眼爲衆具，此有身見，見苦所斷。

諸有此見，此是我，是有情，命者、生者、養育者，補特伽羅，意生儒童，作者、教者、生者，等生者、起者，等起者、語者、覺者，等

領受者，非曾不有，非當不有，於彼彼處，造善惡業，於彼彼處，受果異熟，捨此蘊，續餘蘊，此邊執見，常見攝，見苦所斷。

諸有此見，受妙五欲，名得第一現法涅槃，此見取，見苦所斷。

諸有此見，離欲惡不善法，有尋、有伺，離生喜樂入初靜慮具足住，名得第一現法涅槃；尋伺寂静内等淨心一趣性，無尋無伺定生喜樂入第二静慮具足住：名得第一現法涅槃；離喜住捨正念正知，身受樂聖説，能捨具念樂，住入第三静慮具足住，名得第一現法涅槃；斷樂、斷苦、先喜、憂没，不苦不樂捨念清淨入第四静慮具足住，名得第一現法涅槃。此取劣法爲勝見取，見苦所斷。

有九慢類，謂我勝、我等、我劣，有勝我、有等我，有劣我，無勝我、無等我、無劣我。我勝者，是依見起過慢。我等者，是依見起慢。我劣者，是依見起卑慢。有勝我者，是依見起卑慢。有等我者，是依見起慢。有劣我者，是依見起過慢。無勝我者，是依見起慢。無等我者，是依見起過慢。無劣我者，是依見起卑慢。

諸有此見，風不吹，河不流，火不然，乳不注，胎不孕，日月不出、不没，染淨自性住，不增不減，此邊執見，常見攝，見苦所斷。如契經中説：

衆生執我作，執他作亦然，各不能如實，觀知此是箭。

此言有何義？答：衆生謂外道，彼作是執，我能作、我能生、我能化，故言衆生執我作。復有外道執他能作、他能生、他能化，故言執他作亦然。各謂一一非一切，箭謂惡見，能中傷故，彼於此見不能如實觀知是箭。

當觀此是箭，衆生堅執著，如是則無有，我作及他作。

當觀此是箭者，謂應如實觀知此見，是真毒箭，與老病死爲前導故。衆生堅執著者，衆生謂外道，彼於見趣中，堅固執著不能出離。若能如是如實觀知，則不復有我作、我生、我化執，亦不復有他作、他生、他化執，知於非有，妄執有故。

（《大正藏》卷二十六 1027—1028 頁）

14. 提婆論所傳外道諸説

《成唯識論演秘》(唐智周撰)卷一

論：大自在天者，按提婆菩薩釋外道小乘涅槃論云，摩醯首羅論師作如是説：果是那羅延所作，梵天是因，摩醯首羅一體三分，所謂梵天、那羅延、摩醯首羅。

論：餘執梵王等者，按提婆論中叙此諸計，言大梵者，圍陀論師説：從那羅延天齊中生大蓮花，從於蓮花生梵天祖翁，彼梵天作一切命、無命物，從梵天口中生婆羅門，兩臂中生刹利，兩髀中生毘舍，從兩脚生首陀。一切大地是修福德戒場，生一切花草以爲供養，化作山野禽獸人中豬羊等類，於戒場殺害供養梵天，得生彼處，名涅槃。言時者，謂時論師作如是説：時熟一切物，時散一切物散，是故我論中説，如被弓箭射，時不到不死，時到則小草觸即死。一切物時生時熟肘滅，時不可過，是故時常，生一切物。言方者，謂方論師作如是説：最初生諸方，從諸方生世間人，從人生天地，天地滅没還入彼處，名爲涅槃，是故方常。言本際者，謂本生安荼論師説：本無日、月、星辰、虚空、及地，唯有火、水，時大安荼生如鷄子，周匝金色，時熟破爲二段，一段在上作天，一段在下作地，彼二中間生梵天，名一切衆生祖翁，作一切有命、無命物，如是等物散没彼處，名涅槃。言自然者，謂無因論師作如是説：無因無緣生一切物，無染淨因緣，如我論中説，如棘荆針無人作，孔雀等類種種畫色皆無人作，自然而有，不從因生，名爲涅槃，自然是常，生一切物。言虚空者，謂口力論師作如是説：虚空是萬物因，最初生虚空，虚空生風，風生火，火生煙，煙生水，水即凍凌堅作地，地生種種藥草，藥草生五穀，五穀生命，是故我論中説，命是食，後時還没虚空，名涅槃，虚空是常，名涅槃因。

(《大正藏》卷四十三 832 頁)

15. 唐一行所傳外道諸計

《大毘盧遮那成佛經疏》(沙門一行阿闍梨記)

次釋虛妄分別所由，故云秘密主，若彼不觀我之自性，則我，我所生也。若彼觀察諸蘊，皆悉從衆緣生。是中何者是我？我住何所？爲即蘊異蘊相在耶？若能如是諦求，當得正眼。

經云復計有時者，謂計一切天地好醜，皆以時爲因，如彼偈言：時來衆生熟，時至則催促，時能覺悟於人，是故時爲因。更有人言，雖一切人、物非時所作，然時是不變因，是實有法，細故不可見，以花實等果故，可知有時。何以故？見果知有因故。此時法不壞故常。亦以不觀時自性故，而生如是妄計也。

經云地等變化者，謂地、水、火、風、虛空，各各有執爲真實者，或言地爲萬物之因，以一切衆生萬物，依地得生故，以不觀地之自性，但從衆緣和合有故，而生是見，以爲供養地者，當得解脫。次有計水能生萬物，火、風亦爾，或計萬物從空而生，謂空是真解脱因，宜應供養承事，皆應廣説。

經云瑜伽我者，謂學定者，計此内心相應之理，以爲真我，常住不動，真性湛然，唯此是究竟道，離於因果，不觀心自性故，如是見生以爲真我，但住此理即名解脱也。

經云若自在天，若流出及時者，謂一類外道，計自在天是常，是自在者能生萬物。如十二門中難云，若衆生是自在子者，唯應以樂遮苦，不應與苦，亦應但供養自在，則滅苦得樂，而實不爾，但自行苦樂因緣，而自受報，非自在天作。又若自在作衆生者，誰復作此自在？

經云尊貴者，此是那羅延天外道，計此天湛然，常住不動，而有輔相造成萬物，譬如人主無爲而治，有司受命行之，以能造之主，更無有所尊貴者，故云尊貴。又此宗計，尊貴者，遍一切地、水、火、風、空處。昔有論師欲伏彼宗計故，往詣天祠，於彼天像身上，坐而飲食，西方以飲食之殘爲極不淨，皆共忿怒。論師云：如所宗，豈非遍一切處，

地、水、火、風、空界相?答言:如是。論師言:彼即地、水、火、風,我亦如是,以之相人,何所不可而忿怒耶?彼衆默然,不能加報。

經云自然者,謂一類外道計,一切法皆自然而有,無造作之者,如蓮花生而色鮮潔,誰之所染,棘刺利端,誰之所削成?故知諸法皆自爾也。

經云内我者,有計身中離心之外,别有我性,能運動此身作諸事業。難者云:若如是者,我即無常。何以故?若法是因,及從因生,皆無常故。若我無常,則罪福果報皆悉斷滅。如是等種種論義,至校量中廣明。

經云人量者,謂計神我之量等於人身,身小亦小,身大亦大。智度云:有計神大小隨人身,死壞時神亦前出,即與此同。然彼宗以我爲常住自在之法,今既隨身大小,即是無常,故知不然也。

經云遍嚴者,謂計此神我能造諸法,然世間尊勝遍嚴之事,是我所爲,與自在天計小異。如論中破自在云,自在天何故不盡作樂人,盡作苦人,而有苦者、樂者?當知從愛憎生,故不自在。今遍嚴者,既能造諸福樂,而不能以樂遮苦,何名遍常自在耶?

經云若壽者,謂有外道計一切法乃至四大草木等,皆有壽命也,如草木伐已續生,當知有命,又彼夜則卷合,當知亦有情識,以睡眠故。

經云補特伽羅?謂彼宗計有數取趣者,皆是一我,但隨事異名耳,若有從今世趣於後世,是則識神爲常,識神若常,云何有死生?死名此處滅,生名彼處出,故不得言神常。若無常,則無有我。如佛法中犢子道人及説一切有者,此兩部計有三世法,若定有過去、未來、現在,則同有數取趣者,失佛三種法印,西方諸菩薩作種種量破彼宗計也。

經云若識者,謂有一類執此識遍一切處,乃至地、水、火、風、虚空界,識皆遍滿其中。此亦不然,若識神遍常,應獨能見聞覺知,而今要由根塵和合,方有識生,則汝識神爲無所用。又若識神遍五道中,云何復有死生耶?故知不爾也。

經云阿賴耶者,是執持含藏義,亦是室義。此宗説:有阿賴耶能持

此身，有所造作含藏萬像，攝之則無所有，舒之則滿世間，不同佛法中第八識義也。然世尊密意，説如來藏爲阿賴耶，若佛法中人不觀自心實相，分别執著，亦同我見也。

經云知者、見者。謂有外道計，身中有知者、見者，能知苦樂等事。復有計能見者，即是真我。智度云：目睹色，名爲見者，五識知，名爲知者，皆是我計，隨事異名也。

經云能執、所執，謂有外道言，身中離識心，别有能執者，即是真我，能運動身口意，作諸事業。或有説言，能執者但是識心，其所執境界，乃名真我，此我遍一切處，然内外身受心法性，皆從緣生，無有自性，是中所執、能執，執尚不可得，何況我耶？亦由不觀我之自性故，作是説也。

經云内知、外知者，亦是知者别名，分爲二計，有計内知爲我，謂身中别有内證者，即是真我。或以外知爲我，謂能知外塵境界者，即是真我也。經云社坦梵者，云與知者外道宗計大同，但部黨别異故，特出之耳。

經云若摩奴闍者，智度翻爲人，即是人執也，具譯當言人生，此是自在天外道部類，計人即從人生，故以爲名。唐三藏云意生，非也，末那是意，今云末奴，聲轉義别，誤耳。

經云摩納婆者，是毘紐天外道部類，正翻應言勝我，言我於身心中，最爲勝妙也，彼常於心中，觀我可一寸許。智度亦云：有計神在心中，微細如芥子，清淨名爲淨色。或如豆麥，乃至一寸，初受身時，最在前受，譬如像骨，及其成身，如像已莊。唐三藏翻爲儒童，非也。儒童，梵云摩拏婆，此云納，義别，誤耳。此二名是菩提闍梨解。

經云常定生者，彼外道計，我是常住不可破壞，自然常生，無有更生，故以爲名也。

經云聲、非聲者，聲即是聲論外道，若聲顯者計，聲體本有，待緣顯之，體性常住；若聲生者計，聲本生，待緣生之，生已常住。彼中復自分異計，如餘處廣釋。非聲者，與前計有異，彼計聲是遍常，此宗悉

撥爲無墮在，無善惡法，亦無聲字處，以此爲實也。

（《大正藏》卷三十九 592—594 頁）

16. 玄奘所記之外道

《大慈恩寺三藏法師傳》（唐沙門慧立本，釋彥悰箋）卷第四

時復有順世外道來求論難，乃書四十條義懸於寺門曰："若有難破一條者，我則斬首相謝。"經數日，無人出應。法師遣房内淨人出，取其義毀破，以足蹉躡。婆羅門大怒，問曰："汝是何人？"答曰："我是摩訶耶那提婆奴。"婆羅門亦素聞法師名，慚耻更不與語。法師令唤入，將對戒賢法師及命諸德爲證，與之共論，徵其宗本歷外道諸家所立。其詞曰："如餔多外道、離繫外道、髏鬘外道、殊徵伽外道，四種形服不同；數論外道、舊曰僧佉。勝論外道舊曰衛世師也。二家立義有別。餔多之輩以灰塗體，用爲修道，遍身艾白，猶寢竈之猫狸。離繫之徒則露質標奇，拔髮爲德，皮裂足皴，狀臨河之朽樹。髏鬘之類，以髏骨爲鬘，莊頭掛頸，陷枯磈磊，若塚側之藥叉，徵伽之流披服糞衣，飲啖便穢，腥臊臭惡，譬溷中之狂豕。爾等以此爲道，豈不愚哉！至如數論外道，立二十五諦義，從自性生女，從大生我執，次牛五唯量。次生五大，次生十一根，此二十四並供奉於我，我所受用，除離此已則我得清淨。勝論師立六句義，謂實、德、興有同異性、和合性，此六是我所受具，未解脱已來受用前六；若得解脱與六相離，稱爲涅槃。今破數論所立，如汝二十五諦中，我之一種是别性，餘二十四展轉同爲一體，而自性一種以三德月體，爲薩埵、刺闍、答摩。此三展轉合成大等二十三諦，二十三諦一一皆以三德爲體。若使大等一一皆攬三成，如衆如林，即是其假，如何得言一切是實？又此大等各以三成，即一是一切，若一則一切，則應一一皆有一切作用。既不許然，何因執三爲一切體性？又若一則一切，應口眼等根即是大小便路，又一一根有一切作用，應口耳等根聞香見色。若不爾者，何得執三爲一切法體，豈有智人而立此義？又自性即常，應如我體，

何能轉變作大等法？又所計我，其性若常。應如自性，不應是我。若如自性，其體非我，不應受用二十四諦。是剛我非能受，二十四諦非是所受，即能所俱無則諦義不立。”如是往復數番，婆羅門默無所説，起而謝曰：“我今負矣，任依先約。”

（《大正藏》卷五十 245 頁，參照《大慈恩寺三藏法師傳》，中華書局印單行本，1983 年）

17. 外道原書

《金剛針論》（法稱菩薩造　宋法天譯）

如婆羅門言，衆典之内，四圍陀正，又於此中，念爲其正，又此念中，能所詮正，又於此中，能詮爲正，唯此最上，無法過此。世若無此，業云何作？由此能詮，若愛若恚，從此而生，如一切姓，婆羅門上，今此言詮亦復如是。

此理不然。所以者何？彼婆羅門何姓何命？復云何知？行業云何？如何得此婆羅門名？又此圍陀，云何稱正？帝釋元因，云何傍生？傍生云何生於月天、日天？元因復生傍生、風天、火天、水天，元因展轉往來，云何如是？

又彼妄執，天中死已復生天中，人中死已復生人中，傍生亦然。四圍陀内作此説者，皆非正理。此命是何？何因名命？婆羅門等亦復如是。

又汝外道婆羅門言，正典所説，婆囉帝山産七禽獸，那婆囉陀及別鹿迦陵惹哩山，彼山所有鸚鵡、鷺鷥、鵝、鹿之類，生在人中俱嚕乞囇，此云福地。從彼死已生在婆羅門中，解四圍論。

此等禽獸、鹿、鵝、鴛鴦，出生人中，彼獸之命，是婆羅門？非婆羅門？所以者何？彼命若是，而非禽獸；彼命若非，彼生婆羅，此言非理。

婆羅門執四圍陀論是萬法本，亦號真如，非於餘姓而許受食。

於首陀處數數受利，正違自宗，何名淨行？由此亦非真婆羅門。

又四圍陀婆羅門法，妄執正命及於正法婆羅門種，亦復非理。云何

正法？種姓間雜，何名最上？所以者何？非最間雜，其事云何？

且如父名那浴乞叉？其子乃名兵誐羅仙；又如父名阿誐悉帝，其子亦名阿誐悉帝；二合。又如父名布沙野二合。左，其子乃名憍尸迦；又如其父名俱舍子，其子名爲僧薩多二合。誐；又如父名迦痴那，其子亦名迦痴那；又如父名婆左虞臘麼。二合。其子乃名嬌怛麼；又如父名迦羅舍，引。其子乃名訥嚕二合。拏左哩野；二合。又如父名底逸底哩，其子乃名底帝哩吱尼所引。迦；又如父名捺囉二合。輡，子名仙覺；又如母名野鹿，採魚人生，其子乃名嚩野二合。僧子覺乞曬；二合引。父首陀姓，其子乃名尾濕二合。彌怛覽；二合。母是氈陀羅，子名嚩瑟姹；二合。母名烏哩嚩尸，天所生女，非婆羅門。如上所說，何因固執言婆羅門人間最上？又如所執，戍嚕二合。底經正亦非理。是故所有婆羅門法，道理亦非。

又如所執婆羅門法，新肉、紫礦及鹽等物，戍陀應受，汝婆羅門，勿宜受之，今何不爾？

又如彼計，乳賣婆羅門行虛空墮落非婆羅門，食肉墮空非理亦爾，是故應知，買賣乳肉婆羅門，非戍陀之法，由此當知，一切非食肉乳等人及非買賣，皆總得名婆羅門邪！是故應知，乳肉計賣非婆羅門，妄執非法。

又世間姓，妄執最上，亦非正法。如刹帝利，毘舍、戍達各執最上，應皆總名婆羅門姓。

又執苦身名婆羅門，諸有苦身一切，總應名婆羅門。

又彼妄執殺婆羅門而獲罪重，害彼眷屬獲罪亦爾。復執彼從淨天口生，刹帝利姓彼天身上；毘舍、首陀，身、足而生，若殺於彼故獲重罪。

彼執非理，所以者何？應殺餘姓其罪非有，害餘眷屬非有亦然。由是妄執不契正理。

又彼所執，破壞彼行，破壞檀行及彼受施，若智若身皆獲重罪。

此不應然，所以者何？身智之中何者得名號婆羅門？應首陀等皆有身智，悉應得名婆羅門邪！

又彼妄執，解四圍陀及彌輡娑，並僧佉論、尾世史迦，乃至諸論皆悉了達？名婆羅門。

此理亦非，如首陀等，亦解彼論，曉了彼義，應皆得名婆羅門邪。

若修苦行名婆羅門，彼首陀等亦能行之，應亦得名婆羅門邪！

解諸術數名婆羅門，彼採魚人及諸樂人，了解術數種種差別，亦可得名婆羅門邪！

是故應知，行非婆羅門。業非婆羅門，檀行受者非婆羅門。

彼刹帝利、毘舍、首陀亦能行之，應皆得名婆羅門耶！是故應知，非族、非業、非行、非生，乃至於德名婆羅門。

彼因何立日如軍那花，亦似白月，離一切染，善修勝行，威儀無缺，戒行具足，善伏諸根，除斷煩惱，無我、無人、離諸執著及貪嗔痴悉皆遠離，如是乃名真婆羅門。

又離愛染乃至畜生，不生貪著，修清淨行，名婆羅門。

是故得知此速骨嚕二合。大仙所説，此婆羅門，非姓、非業、非德、非行、亦非工巧。如旃陀羅，善四圍陀、工巧藝能、德行具足，應可得名婆羅門邪！是故應知，非命、非姓、非智、非身，亦非業行名婆羅門。

又如首陀，苦行修學解四圍陀，獲五通仙，汝婆羅門云何奉事此下種姓？又彼仙道四姓皆得，云何餘姓名非最上？

又如帝釋，往修善業，得生彼天，本下種姓，彼經正文，作如是説：此婆伽及於帝釋，彼下種姓，如是徵詰，一準於前。又彼所説：大自在天及於天后口中，生彼帝釋諸天及器世間，非從世間生大自在及生天后。本能生末，非末生本，是故此言違彼正説。本下種姓，云何妄執從彼而生，故知非理。又如首陀命終生彼大自在天，汝婆羅門，云何奉事彼下種姓！

又如汝説，婆羅門法服氣餌藥，苦行絶食，名婆羅門。

彼首陀等亦能行之，此應得名婆羅門邪？又彼所執，於首陀處手中受食經於一月，現身變爲首陀之身，後報生中决定作狗。又婆羅門娶首陀女以爲其妻，父母家神皆悉遠離，死入地獄。

此執非理，婆羅門姓與彼首陀有何差別？如迦痴那大仙，從於鹿胎而生，苦行修學乃證仙道，此仙豈可從婆羅門而乃生邪！

如嚩野二合。娑大仙，從採魚女之所生故，苦行修學而成仙道，此仙

豈是婆羅門姓，是故妄執不契正理。

又如嚩斯瑟吒二合。大仙，從於烏哩嚩二合。尸天女所生，苦行修學乃獲仙道，此仙豈是婆羅門生！

又如鹿角大仙，生於鹿胎，修習苦行而成仙道，此仙豈是婆羅門邪！

又如尾濕彌恒嚕二合。大仙，從於旃陀羅家女之所生，此仙豈是婆羅門耶！是故應知，調伏諸根不執我人，勤修梵行遠離染欲，永息諸惑，由此方名真婆羅門。而非從彼族姓而生，如何妄執婆羅門姓世間最上？戒行清潔族姓無雜，以此妄執非最爲最。是故當知，彼婆羅門，非姓、非命、非族、非行、非業、非生名婆羅門。

又如多人本下種姓，持戒修福而得生天，何因族姓乃生天邪！

又如汝宗迦痴囊大仙，尾野二合。娑大仙，嚩尸瑟吒二合。大仙，覺善大仙，尾濕嚩二合。大仙，彌怛囉二合。大仙，囊囉那大仙，此等大仙皆從下姓種族而生，苦行修因乃獲仙道，何故妄執種姓非雜世間最上？是故虛言應非信受。

又如彼執，婆羅門姓梵王口生，剎帝利姓梵天臂生，毘舍種姓梵天髀生，從於梵足乃生首陀，是故虛妄多作是執。又執苦行堅守其志名婆羅門，應採魚人，染師、皮作及首陀等，堅志苦行，應皆總名婆羅門邪！

又執彼形，編其髻髮，腰帶索繫，手執木杖，衣素儉食，名婆羅門。餘戍陀等亦能行之，應此總名婆羅門邪！又執四姓皆從梵生，如何父一子姓乃別？應可首陀乃至餘族，一父所生子姓應殊，此既不爾，彼云何然？

又婆羅門從一梵天口中而生，姊妹兄弟自相交契，世所呵厭，汝能行之，云何清淨？是故妄執非淨稱淨。如一父母而生四子非可別姓，如何妄執，此婆羅門，此剎帝利，此是毘舍，此是首陀？云何一父子姓各別？是故四姓妄執差別。

非如象、馬、牛、羊、駝、鹿、獅子、虎、狼形足各異，此是牛迹乃至象迹可分差別。又如一樹出生花果，可無有異，非余花卉，生處不同，非可令同，汝今四姓道理亦然，若婆羅門若剎帝利乃至首陀，皆從一父之所生故，云何妄執四姓差別？

復有天王名喻地瑟致二合。囉，虔恭合掌來詣仙人吠娑波灑，頭面禮足而白大仙：云何得名婆羅門德？復云何名婆羅門相？差別之相復有幾種？願今演説令我了解。時彼仙人吠娑波灑，乃告王言：忍辱、精進、静慮、般若，此乃名爲婆羅門德。遠離貪嗔及諸殺害一切有情，是名第一婆羅門相；於他所有一切財物而非貪受，是名第二婆羅門相；遠離暴惡性行温和，不封我人，捨離繫縛及諸欲染，是名第三婆羅門相；於人天女乃至傍生恒離染著，是名第四婆羅門相；又復成熟一切有情恒起悲愍，調伏諸根清淨最勝，是名第五婆羅門相。如是五種悉皆具足，名婆羅門。若封彼我非具五相，皆名首陀。仙人復告喻地瑟耻二合。囉言：非族、非姓及修苦行成婆羅門，彼旃陀等具足五相，亦得名爲真婆羅門，由如是理，彼婆羅門亦名首陀，首陀亦名真婆羅門。

彼喻地瑟耻囉白仙人言：彼婆羅門行不殺行獲果清淨，此乃少分名婆羅門。

仙人復告喻地瑟耻二合。囉言：此四姓别，皆由過去宿業因緣，猶如世間胎生有情，一切皆從穢處根生，有何差别？是故戒行復修德業，名婆羅門。乃至首陀修於德行，成婆羅門，若婆羅門不修德業，此亦得名下劣首陀。

又此五根能起惡業，恒應調伏，猶如大海沈溺有情，應求濟度令超彼岸。爾時喻地瑟耻二合。囉王，聞仙所説，了解踴躍，以此所聞迴施一切無邊有情，悉令曉悟，非爲自身及貪己命，我今日夜修習忍辱，遠離眷屬及於嫉妒，一切欲境更不耽著，趣求解脱恒修淨行。

仙人復告喻地瑟耻二合。囉言：不殺有情，遠離貪嗔，清淨無比，如是名爲婆羅門行；調伏諸根，布施忍辱，真實梵行，悲念愍護一切有情，修習智慧，如是名爲婆羅門行；離邪苦行，應有情機所有衆苦，如是名爲婆羅門行。

又婆羅門誐野怛哩二合。經咒中説：苦行離執，調伏諸根，四時行施，愛念有情？捨離睡眠，恒修淨行，經於千劫，方得名爲真婆羅門。

仙人復告喻地瑟耻二合。囉言：若人解了四圍陀論，名婆羅門，稱姓最上。餘首陀姓亦能了解，何非最上？

譬如四姓同游聖境，所有踪迹，不可分别，此人之踪非彼人迹，一姓、四姓亦復如是，由假施設本無差别。

又如世間牛馬等形，相狀雖異，男女二根，同類不殊。彼婆羅門與刹帝利、毘舍、首陀，一姓、四姓相望亦然。

又如一人血、肉、屎、尿、手、足諸根，與衆多人所有血肉同類亦然。

又如蓮花、殺怛哩花，月螺光色可分差别，於餘四姓色相無異，如何差别？又如牛馬乃至象鹿行於染欲，而非交契可分差别，今婆羅門與刹帝利、毘舍、首陀，互相交契而行染欲，皆同胎生有何差别？

又如婆羅門所生之女，對餘婆羅門同姓姊妹，云何交契？姊妹兄弟夫妻乃爾。世間首陀非行此法。

譬如世間憂曇鉢樹，花果枝葉雖復衆多，根身無異，非能分别此彼之花。汝婆羅門亦復如是，非可交會同姓姊妹，世所呵厭，非可行之。

又如捨離身語不善，恒修淨業，名婆羅門。彼毘舍等亦能行之，得彼大仙名嚩私瑟姹。二合。又如世間之火能燒柴薪而無分别，今婆羅門對餘諸姓無異亦然。

又如彼宗彌野二合。娑大仙，本是採魚父之所生，亦非是彼婆羅門生。

又如半拏嚩王，兄弟五人同一母生，父乃各别，此由宿業，同母别父非由於姓，而妄執别。

又如世間鹽處於水，形雖可隱鹽味非無，宿業隨身隱顯亦然。如是妄執，諸有智人，應當審悉非可依信。

（《大正藏》卷三十二 169—172 頁）

三、各派哲學思想分別闡述

1. 吠陀

(1)吠陀名目、數目

《摩登伽經》(吴支謙、竺律炎譯)卷上

昔者有人，名爲梵天，修習禪道，有大知見，造一圍陀，流布教化。其後有仙，名曰白淨，出興於世，造四圍陀：一者贊誦，二者祭祀，三者歌咏，四者禳灾。次復更有一婆羅門，名曰弗沙，其弟子衆，二十有五，於一圍陀，廣分别之，即便復爲二十五分。次復更有一婆羅門，名曰鸚鵡，變一圍陀爲十八分。次復更有一婆羅門，名爲善道，其弟子衆，二十有一，亦變圍陀，爲二十一分。次復更有一婆羅門，名曰鳩求，變一圍陀，以爲二分，二變爲四，四變爲八，八變爲十，如是展轉，凡千二百十有六種，是故當知，圍陀經典，易可變易。

(《大正藏》卷二十一 403 頁)

(2)梵天永恒學説

《中阿含・梵天請佛經》(東晉罽賓三藏瞿曇僧伽提婆譯)

爾時有一梵天住梵天上，生如是邪見：此處有常，此處有恒。此處長存，此處是要，此處不終法，此處出要，此出要更無出要過其上，有勝、有妙、有最者。

(《大正藏》卷一 547 頁)

(3)四吠陀書和佛教之比較

《十住毘婆沙論》(龍樹造　後秦鳩摩羅什譯)卷十

若謂不以遍知一切山河、衆生、非衆生故，名一切智人，但以盡知一切經書，故名一切智人者，是亦不然。何以故？佛法中不説韋陀等經書義。若佛是一切智人者，應用韋陀等經書，而實不用，是故佛非一切智人。又四韋陀經有量有限，今世尚無盡能知者，况有盡知一切經書，是故無有一切智人。復次有經書能增長貪欲，歌舞音樂等，若一切智人知是事者即有貪欲，是經書者是貪欲因緣，若有因必有果。若一切智人不知此事，則不名一切智人。復次有諸經書能助嗔恚喜諍於人，所謂治世經書等，若知是事則有嗔恚，何以故？有因必有果故。若不知則不名一切智人，是故知無一切智人。

汝謂佛不説韋陀等外經，故非一切智人者。今當答：韋陀中無善寂滅法，但有種種諸戲論事。諸佛所説皆爲善寂滅，故佛雖知韋陀等經，不能令人得善寂滅，是故不説。問曰：韋陀中亦有善寂滅解脱説，世間先皆幽闇，都無所有，初有大人出現如日，若有見者得度死難，更有餘導。又説：人身小則神小，人大則神大，身爲神宅，常處其中，若以智慧開解神縛則得解脱，是故當知韋陀中有寂滅解脱。答曰：無是事也。何以故？韋陀經中有四顛倒：世間無常而别有常世間，如説一作天祠墮落，再亦墮落，三作則不墮，是爲無常中常顛倒；世間苦而説有常樂處，是爲苦中樂顛倒；又説我神轉爲子，願使壽百歲，子是他身，云何爲我，是爲無我中我顛倒；説身清淨第一無比，金銀珍寶無及身者，是名無淨中淨顛倒。顛倒則無實，無實云何有寂滅，是故韋陀中無善寂滅法。問曰：韋陀中説能知韋陀者，清淨安隱，云何言無善寂滅法？答曰：知韋陀者雖説安隱，非畢竟解脱，於異身中生解脱想，是説因長壽天，説爲解脱，是故韋陀中實無解脱。復次韋陀中略説。有三義：一者咒願；二者稱贊；三者法則。咒願名爲令我得妻子、牛馬、金銀、珍寶；稱讚名爲汝火神、頭黑、頸赤、體黄，常在衆生五大中；法則名爲是事應作、是不應作。如從昴星初受火

法，而實咒願稱讚法，則無有寂滅解脱。何以故？貪著世樂然蘇咒願無真智慧，不斷煩惱，何有解脱。問曰：韋陀法自古有之，第一可信。汝言無善寂滅，故不可信者，是事不然。何以故？佛法近乃出世，韋陀自古久遠常在世間，是故古法可信，近法不可信，汝言韋陀中，無善寂滅法，是事不然。答曰：時不可信。無明先出，正智後出，邪見先出，正見後出，不可以無明，邪見先出故可信，正智、正見後出不可信。如先有污泥後有蓮花，先有病後有藥，如是不可以在先出者爲貴。是故韋陀先出，佛法後出，謂不可信者，是事不然。復次過去錠光等諸佛皆先出世，其法則古出，韋陀是後出，若汝以先久爲貴者，此諸佛及法則應是貴。

問曰：韋陀不能作善寂滅，是故佛法中不説，若佛知不能作寂滅，何用知爲？若不知則非一切智人，二俱有過。

答曰：汝語非也。佛先知韋陀不能善寂滅，故不説亦不修行。

問曰：若佛知韋陀無有利益，故而説不修習者，何用知爲？

答曰：大智之人應悉分別是正道，是邪道。欲令無量人衆度險惡道，故行於正道。譬如導師善分别邪道、正道，佛亦如是。既自得出生老死險道，亦復欲令衆生出，故善知八真聖道，亦知韋陀等邪險惡道。爲離邪惡道故，行於正道故，但知而不説。猶如農夫爲谷種植，至秋收穫，亦得草㲋。佛亦如是，爲無上道故，勤行精進，得菩提道，亦知韋陀等諸邪道，是故無咎。如汝先説無人能有具知四韋陀者，此難不然，世間人各有念力，有人一日能誦五偈，有誦百偈，有誦二百偈，若人一日不誦十偈，則謂無能誦百偈、出百偈者，此非實語，汝等不能盡知故，便言都無智者。若人見一人不能度河，便言無能度者，是人不名正説。何以故？自有餘大力者能度，此亦如是。設使餘人不能盡知，一切智者知之何咎？復次脾娑仙人皆讀韋陀，亦應成一切智，若有盡讀韋陀，何以言無一切智。若汝言有經書，能生貪欲嗔恚者，我今當答：若人欲長壽，應離死因緣，佛亦如是。欲斷一切衆生貪欲嗔恚，應知貪欲嗔恚因緣。復次如汝説能知生貪欲嗔恚，經書則有貪欲嗔恚者，無有是處也。佛雖知是不用不行，故無過咎。如人知死因緣則不死，若行死因緣則死，是事亦爾。

（《大正藏》卷二十六 74 頁中，75—76 頁）

(4)世法經所説種姓

《成實論·三業品》(後秦鳩摩羅什譯)

又《世法經》説：有四品人，婆羅門、刹利、毘舍、首陀羅。是四品人，各自有法，婆羅門有六法，刹利四法，毘舍三法，首陀羅一法。六法者：一自作天祠，二作天祠師，三自讀韋陀，四亦教他人，五布施，六受施。四法者：一自作天祠不作師，二從他受韋陀不教他，三布施不受施，四守護人民。三法者：作天祠不作師，自讀韋陀不教他，自布施不受施。一法者：謂供給上三品人。若刹利爲守護人民故奪他命，有福無罪。又韋陀經説：殺生得福，所謂以韋陀語咒殺羊，羊死生天，韋陀經是世間所信。

(金陵版《成實論》卷八 2—3 頁)

(5)外道關於神的邪見

《成實論·身見品》(後秦鳩摩羅什譯)

有人見神如麥如芥子等，住於心中，婆羅門神白，刹利神黄，毘舍神赤，首陀羅神黑。又韋陀中説，冥初時大丈夫神色如日光，若人知此，能度生死，更無餘道，小人則小，大人則大，住身窟中。

(金陵版《成實論》卷十一 8 頁)

(6)祭祀生天

《成實論·無常想品》(後秦鳩摩羅什譯)

如外經説，爲三祠者得生常處，又梵世身常。答曰：汝法中亦説釋提桓因能作百祠，亦復退墮。……又汝法中以韋陀爲貴，韋陀中説由智慧故得不死法。

(金陵版《成實論》卷十六 17 頁)

(7)祭祀及苦行之弊穢

《長阿含·倮形梵志經》(後秦佛陀耶舍共竺佛念譯)

我聞沙門瞿曇，呵責一切諸祭祀法，罵諸苦行人，以爲弊穢。瞿曇，若有言沙門瞿曇，呵責一切諸祭祀法，罵苦行人，以爲弊穢，作此言者，是爲法語，法成就，不誹謗沙門瞿曇耶？

(蘇版《長阿含經》卷十六6頁)

(8)三明婆羅門

《長阿含·三明經》(後秦佛陀耶舍共竺佛念譯)

如是我聞，一時佛在俱薩羅國人間遊行，與大比丘衆千二百五十人俱，詣伊車能伽羅俱薩羅婆羅門村，止宿伊車林中。時有婆羅門名沸伽羅娑羅，婆羅門名多梨車，以小緣詣伊車能伽羅村。此沸伽羅娑羅婆羅門，七世以來父母真正，不爲他人之所輕毀，異典三部，諷誦通利，種種經書，善能分別。又能善於大人相法，觀察吉凶，祭祀儀禮，有五百弟子教授不廢。其一弟子名婆悉咤，七世以來父母真正，不爲他人之所輕毀，異學三部，諷誦通利，種種經書盡能分別，亦能善於大人相法，觀察吉凶，祭祀儀禮，亦有五百弟子教授不廢。

多梨車婆羅門，亦七世以來父母真正，不爲他人之所輕毀，異學三部，諷誦通利，種種經書盡能分別，亦能善於大人相法，觀察吉凶，祭祀儀禮，亦有五百弟子教授不廢。其一弟子名頗羅墮，七世以來父母真正，不爲他人之所輕毀，異學三部，諷誦通利，種種經書盡能分別，亦能善於大人相法，觀察吉凶，祭祀儀禮，亦有五百弟子教授不廢。時婆悉咤、頗羅墮二人，於清旦至園中，遂共論義，更相是非。時婆悉咤語頗羅墮：我道真正能得出要至於梵天，此是大師沸伽羅娑羅婆羅門所説。頗羅墮又言，我道真正能得出要至於梵天，此是大師梨車婆羅門所説。如是婆悉咤再三自稱己道真正，頗羅墮亦再三自稱己道真正，二人共論

各不能决。時婆悉咤語頗羅墮曰：……我聞彼瞿曇知梵天道能爲人説，常與梵天往返言語，我等當共詣彼瞿曇共决此義，若沙門瞿曇有所言説當共奉持。爾時婆悉咤、頗羅墮二人，相隨到伊車林中，詣世尊所，問訊已，一面坐。……

佛言：正使婆悉咤，此道彼道真正出要得至梵天，汝等何爲清旦園中共相是非乃至再三耶？時婆悉咤白佛言：諸有三明婆羅門説種種道，自在欲道、自作道、梵天道，此三道者盡向梵天。瞿曇！譬如村營所有諸道皆向於城，諸婆羅門雖説種種諸道皆向梵天。佛告婆悉咤：彼諸道爲盡趣梵天不？答曰：盡趣。佛復再三重問：種種諸道盡趣梵天不？答曰：盡趣。爾時世尊定其語已，告婆悉咤曰：云何三明婆羅門中，頗有一人得見梵天者不？答曰：無有見者。云何婆悉咤，三明婆羅門先師頗有得見梵天者不？答曰：無有見者。云何婆悉吒，乃往三明仙人舊婆羅門，諷誦通利，能爲人説舊諸讚誦歌咏詩書其名。……若三明婆羅門先師無有見梵天者，又諸舊大仙三明婆羅門阿咤摩等亦不見梵天者，當知三明婆羅門所説非實。……云何婆悉咤，汝三明婆羅門，見日月遊行出没處所，叉手供養能作是説，此道真正當得出要至日月所不？報曰：如是三明婆羅門見日月遊行出没處所，叉手供養而不能言此道真正當得出要至日月所也。如是婆悉咤，三明婆羅門見日月遊行出没之處，叉手供養而不能説此道真正當得出要至日月所而常叉手供養恭敬，豈非虚妄耶？答曰：如是，瞿曇！彼實虚妄。

（《大正藏》卷一 104—105 頁）

(9)祭祀不可稱嘆

《雜阿含經》卷四(宋求那跋陀羅譯)

如是我聞，一時佛住舍衛國祇樹給孤獨園。時有年少婆羅門，名優婆迦，來詣佛所，與世尊面相問訊慰勞已，退坐一面。白佛言：瞿曇，諸婆羅門常稱嘆邪盛大會，沙門瞿曇亦復稱嘆邪盛大會不？佛告優波迦：

我不一向稱嘆，或有邪盛大會可稱嘆，或有邪盛大會不可稱嘆。優波迦白佛：何等邪盛大會可稱嘆，何等邪盛大會不可稱嘆？佛告優波迦：若邪盛大會，繫群少特牛水特水牸，及諸羊犢小小衆生，悉皆傷殺；逼迫苦切，僕使作人，鞭笞恐怛，悲泣號呼，不喜不樂，衆苦作役。如是等邪盛大會，我不稱嘆，以造大難故。苦復大會，不繫縛群牛，乃至不令衆生辛苦作役者，如是邪盛大會，我所稱嘆，以不造大難故。爾時世尊，即説偈言：

馬祀等大會，造諸大難事，如是等邪盛，大仙不稱嘆。繫縛諸衆生，殺害微細蟲，是非爲正會，大仙不隨順。若不害衆生，造作衆難者，是等名正會，大仙隨稱嘆。惠施修供養，爲應法邪盛，施者清淨心，梵行良福田，如是大會者，是則羅漢會，是會得大果，諸天皆歡喜。自行恭敬請，自手而施與，彼我悉清淨，是施得大果，慧者如是施，信心應解脱，無罪樂世間，智者往生彼。

佛説此經已，優波迦婆羅門，聞佛所説，歡喜隨喜，作禮而去。

（《頻伽藏》辰二 18—19 頁）

(10) 馬祠

《百論疏》（隋吉藏疏）卷五

故修馬祀，取一白馬，放之百日，或云三年，尋其足迹，以布黄金，用施一切，然後取馬殺之，當殺馬時唱言：婆藪殺汝，馬因祀殺，亦得生天。復次如《僧佉經》言，祀法不淨，無常、勝負相故，是以應捨。

《金七十論》出四皮陀中惡事，如韋陀中説，作馬祠法，汝父母及眷屬，悉皆隨喜，汝捨此身，必生天上。彼偈云，盡殺六百獸，少三不具足，則不得生天爲戲等五事。若人説妄語，諸天仙人説此爲非罪，此實是罪，皮陀經説爲非罪，故《伽毘羅論》自呵之也。

（金陵版《百論疏》卷五 15—18 頁）

(11)批評婆羅門及離繫外道

《廣百論釋論》(唐玄奘譯)卷六

婆羅門所宗，多令行誑詐，離繫外道法，多分順愚痴。

論曰：離繫外道都不知真，唯貪後樂，現受劇苦，諸有所言，多不合理，愚痴種類聚結成群，爲世愚痴之所歸信，云何決定知彼愚痴？以露身形，無羞恥故，如狂如畜，如似嬰兒。若婆羅門實非尊貴，何緣貴勝亦故事之？以彼習誦諸明論故，諸婆羅門，實無所識，爲活命故，於一切時誦諸明論，詐現異相，以動人心，世間貴勝，不審觀察，謂其有德故敬事之。又明論中，雖無勝義，而有世俗少分禮儀，世間貴勝，爲習學故，彼雖無德亦申敬事。餘有不誦諸明論者，以同類故，世俗相承，不審觀察，亦兼敬事。離繫外道與彼不同，云何世間亦多敬事？以其薄知星曆、道度、觀鳥、解夢、占相吉凶，故凡愚人多申敬事。又婆羅門誦諸明論，以難成故，世故敬之。離繫外道，以苦行故，世共愍念。此皆不能解脱生死，諸有智者當正了知，勿隨彼見。故次頌曰：恭敬婆羅門，爲誦諸明故，愍念離繫者，由自苦其身。

論曰：婆羅門法勤誦諸明，世以爲難，故共恭敬，然諸明論非解脱因，但有虚言無實義故。離繫外道極自苦身，亦以爲難，世共愍念，云何自苦，非解脱因？是異熟果，非善法故。彼拔髮等所生身苦，由過去世惡行所招，是業異熟非善法故，如樂異熟非解脱因。若言此苦現功力生，非異熟果因不成者，此亦不然，彼所受苦是異熟果，以無所益與色根識俱生苦故，如地獄中所受身苦，自部亦有不許此苦，是異熟者，應以此量而决了之，諸有身苦非異熟者，亦非能證解脱親因，有漏身受現緣生故，如淫欲樂。又彼自苦非解脱因，違聖教故，如自害苦。彼師所説，非是聖教，非如來等所共説故，如淫書等。故彼自苦，但是前世惡行所招，及以現在愚痴所起，定非能證真解脱因。

復次有作是言，依尊勝身能得解脱，世間尊勝謂婆羅門，故婆羅門能證解脱，非餘雜類，可得涅槃。此説不然。故次頌曰：如苦業所感，

非真解脱因，勝身業所生，亦非證解脱。

論曰：如離繫宗所受身苦，業異熟故非解脱因，婆羅門身設許尊勝，亦業所感，非解脱因，身雖不能親證解脱，而身中善是解脱因，若爾餘身善亦如是，云何但説婆羅門耶？又婆羅門根境等法，與餘種類一切皆同，云何自言彼勝餘劣？是故彼説，唯誑愚夫。諸有智人，不應信受。然婆羅門非勝餘類，此洲人故，如戍達羅。戍達羅等非劣彼姓，此洲人故，如婆羅門。既言外道所説皆虛，未知如來法有何實？爲遣此疑，故説頌曰：略言佛所説，具二别餘宗，不害生人天，觀空證解脱。

（《大正藏》卷三十 221 頁）

（12）壽吠陀引文

《阿毘達磨大毘婆沙論》（唐玄奘譯）卷三十七《雜藴第一》中《無慚愧納息第五之四》

壽吠陀書作如是説：七因緣故夢見色等，如彼頌言：由曾見聞受，希求亦分别，當有及諸病，七緣夢應知。

（《大正藏》卷二十七 193 頁）

2. 順世論

（1）路伽耶經爲惡知識

《十住毘婆沙論》（後秦鳩摩羅什譯）卷九

何等爲四種惡知識？一求辟支佛乘心，樂少欲少事；二求聲聞乘比丘，樂坐禪者；三好讀外道路伽耶經，莊嚴文頌巧問答者；四所親近者，得世間利，不得法利，是故菩薩應親近四善知識，遠離四惡知識。

（《大正藏》卷二十六 67 頁）

(2)無因説

《成實論》(後秦鳩摩羅什譯)卷十一

邪見謂無施、無祠、無燒，無善、無惡、無善惡業報，無今世、無後世，無父母、無衆生、受生，世間無阿羅漢正行、正智，自明了證此世、後世，知我生盡，梵行已成，所作已辦，從此身已，更無餘身者。

(金陵版《成實論》卷十一 12 頁)

(3)世論狂惑迷亂不得解脱

《楞伽阿跋多羅寶經》(劉宋求那跋陀羅譯)卷三

彼世論者有一弟子，持龍形像，詣釋天宫，建立論宗，要壞帝釋千輻之輪，隨我不如，斷一一頭以謝所屈，作是要已，即以釋法摧伏帝釋，釋墮負處即壞其輪，遠來人間。如是大慧，世間言論因譬莊嚴，乃至畜生亦能以種種句味，惑彼諸天及阿修羅，著生滅見，而況餘人。是故大慧，世間言論應當遠離，以能招致苦生因故，慎勿習近。大慧，世論者，惟説身覺境界而已。大慧，彼世論者乃有百千，但於後時後五十年，當破壞結集，惡覺因見盛故惡弟子受，如是大慧，世論破壞結集，種種句味因譬莊嚴説外道事，著自因緣無有自通，大慧，彼諸外道無自通論，於餘世論廣説無量百千事門，無有自通，亦不自知愚痴世論。

(《大正藏》卷十六 503 頁)

(4)盧迦耶陀能生苦聚不應親近

《入楞伽經》(元魏菩提留支譯)卷六

爾時聖者大慧菩薩復白佛言：世尊，如來應正遍知一時説言，盧迦耶陀種種辯説，若有親近供養彼人，攝受欲食，不攝法食。世尊，何故説言盧迦耶陀種種辯説，親近供養攝受欲食，不攝法食？佛告大慧：盧

迦耶陀種種辯才，巧妙辭句迷惑世間，不依如法説，不依如義説，但隨世間愚痴凡夫情所樂故，説世俗事，但有巧辭言章美妙，失於正義。大慧，是名盧迦耶陀種種辯才，樂説之過。大慧，盧迦耶陀如是辯才，但攝世間愚痴凡夫，非入如實法相説法，自不覺知一切法故，墮於二邊邪見聚中。自失正道亦令他失，是故不能離於諸趣，以不能見唯是自心，分别執著外法有相，是故不離虚妄分别，大慧，是故我説盧迦耶陀，雖有種種巧妙辯才，樂説諸法，失正理故，不得出離生老病死憂悲苦惱一切苦聚。以依種種名字章句，譬喻巧説，迷誑人故。大慧，釋提桓因廣解諸論，自造聲論，彼盧迦耶陀有一弟子證世間通，詣帝釋天宫，建立論法而作是言，憍尸迦，我共汝賭，與汝論義，若不如者，要受屈伏，令諸一切天人知見，即共主要，我若勝汝，要當打汝千輻輪碎，我若不如，從頭至足節節分解以謝於汝。作是要已，盧迦耶陀弟子現作龍身，共釋提桓因論議，以其論法即能勝彼釋提桓因，令其屈伏，即於天中打千輻輪車，碎如微塵，即下人間。大慧，盧迦耶陀婆羅門，如是種種譬喻相應，乃至現畜生身，依種種名字，迷惑世間天、人、阿修羅，以諸世間一切衆生執著生滅法故，何况於人，大慧，以是義故，應當遠離盧迦耶陀婆羅門，以因彼説能生苦聚故，是故不應親近供養恭敬諮請盧迦耶陀婆羅門。大慧，盧迦耶陀婆羅門所説之法，但是現前身智境界，依世名字説諸邪法，大慧，盧迦耶陀婆羅門所造之論有百千偈，後世末世分爲多部，各各異名，依自心見因所造故。大慧，盧迦邪陀婆羅門無有弟子能受其論，是故後世分爲多部，種種異名。大慧，諸外道等内心無有如實解故，依種種因，種種異解，隨自心造而爲人説，執著自在因等故。大慧，一切外道所造論中無如是法，惟是一切盧迦耶陀，種種因門説百千萬法，而彼不知是盧迦耶陀。

（《大正藏》卷十六 547 頁）

(5) 四種路伽耶多

《大威德陀羅尼經》(隋闍那崛多譯) 卷五

有路伽耶多，名曰阿囉多囉鞞厨；復有路伽耶多，名曰郁瞿盧伽囉

迦利逾；復有路迦耶多，名曰奚羅蔓多羅瞿；復有路伽耶多，名曰三摩多尼舍叉般撈。

（《大正藏》卷二十一 774 頁）

(6)無化生有情

《阿毘達磨大毘婆娑論》(唐玄奘譯)卷一百九十八

無化生有情者，有諸外道作如是説：諸有情生，皆因現在精血等事，無有無緣忽然生者。譬如芽生必因種子、水土、時節、無有無緣而得生者，故定無有化生有情。此或撥無感化生業，或復撥無所感化生。或有説者，化生有情所謂中有，無此世、他世者謗無生有，無化生有情者謗無中有。有諸外道言中有無，彼説但應從此世間至彼世間，更無第三世間可得。此或撥無感中有業，或復撥無所感中有，或撥中有爲生有因，或撥中有爲死有果，此邪見者顯彼自性。或見集所斷，或見苦所斷者，顯彼對治，廣説如前。無父無母，此謗因邪見，見集所斷。問：世間父母皆所現見，彼以何故謗言無耶？答：彼諸外道無明所盲，乃至廣説。有説：彼諸外道謗無父母感子之業，不謗其體。彼作是論，父母自以愛染心故，不爲子故，然以精血和合緣故，彼類自生，非謂父母有感子業，如因濕葉糞土等故有諸蟲生，非濕葉等有感蟲業，此亦如是。故彼外道有如是頌：男女染心合，女值時無病，我從此自有，彼於我何爲？

或有説者，彼諸外道謗父母義，不謗其體，如因濕葉糞等生蟲，葉等於蟲非父非母，如是因彼不淨而生。

（《大正藏》卷二十七 988 頁）

(7)盧伽耶陀咒術詞論只得財利不得法利

《大乘入楞伽經》(唐實叉難陀譯)卷四

爾時大慧菩薩摩訶薩，復白佛言：世尊，如來一時説盧伽耶陀咒術

詞論，但能攝取世間財利，不得法利，不得法利不應親近承事供養，世尊何故作如是説？佛言：大慧，盧迦耶陀所有詞論，但飾文句誑惑凡愚，隨順世間虚妄言説，不如於義，不稱於理，不能證入實境界，真不能覺了一切諸法，恒墮二邊，自失正道，亦令他失，輪迴諸趣，永不出離。何以故？不了諸法唯心所見，執著外境，增分别故，是故我説世論文句因喻莊嚴但誑愚夫，不能解脱生老病死憂悲等患。大慧，釋提桓因廣解衆論，自造諸論，彼世論者有一弟子現作龍身，詣釋天宫，而立論宗，作是要言：憍尸迦，我共汝論，汝若不知，我當破汝千輻之輪，我若不如，斷一一頭以謝所屈，説是語已，即以論法摧伏帝釋，壞千輻輪，還來人間。大慧，世間言論因喻莊嚴，乃至能現龍形，以妙文詞迷惑諸天及阿修羅，令其執著生滅等見，而況於人。是故大慧，不應親近承事供養，以彼能作生苦因故。大慧，世論唯説身覺境界。大慧，彼世論有百千字句，後末世中惡見乖離，邪衆崩散，分成多部，各執自因。大慧，非餘外道能立教法，唯盧迦耶以百千句，廣説無量差别因相，非如實理，亦不自知是惑世法。爾時大慧白言：世尊，若盧迦耶所造之論，種種文字，因喻莊嚴，執著自宗非如實法，名外道者。世尊亦説世間之事，謂以種種文句言詞廣説，十方一切國土天人等衆而來集會，非是自智所證之法，世尊亦同外道説耶？佛言：大慧，我非世説，亦無來去，我説諸法不來不去。

（《大正藏》卷十六 612—613 頁）

3. 耆那教

(1) 裸形尼犍欲試世尊

《生經》(西晉竺法護譯) 卷三

聞如是，一時佛游舍衛祇樹給孤獨園，與大比丘衆千二百五十人俱。爾時有國王，因梵志女而生一子，名曰至誠，外道異學審裸形子，而爲

作字。其裸形子智慧聰明，有超異之慧，有所講説，多所降伏，於諸經典無所不博，普爲衆人共其國王博達衆誼，往詣世尊。其尼犍有四姉弟，因梵志生，敬樂異學，一名饕餮，二名興貪，三名金誠，四名誠雪。時裸形子遣詣佛所，欲試世尊，皆受法則，悉知經誼，具來我説，爾時姉弟各相謂言：吾等共詣沙門瞿曇所，試其舉動，行步進止，取其長短。便共往詣，棄捐居家，悉爲沙門，受具足戒。時佛世尊，以往世喻，而開化之，導示本源，諸根所從，功德之本，棄捐貢高，除其憍慢，皆得羅漢。時裸形子問諸嬸弟：所試云何？諸女則以無央數誼，嗟嘆世尊，稱譽經典法律之妙，不可勝限。時裸形子不受女言，汝等以家事往欲試亂道，反爲世尊所見攝取，迷惑誑詐，譬如有人行入水中，洗去垢濁，令身淨潔，反溺水死，汝等如是欲往試佛，壞其道意，視其舉動，取其長短，反爲瞿曇所見迷惑，没溺自失，不得濟己。譬如有人行入果樹，欲採好果，反爲禽獸虎狼所食，亡身不還，汝等如是往試沙門瞿曇，取其法則，舉動長短，以來語吾，而反没溺。

（《大正藏》卷三 90 頁）

(2) 色者是常

《增壹阿含經》(東晉瞿曇僧伽提婆譯)卷三十

是時尼犍子將五百童子前後圍遶往至世尊所，共相問訊，在一面坐。是時尼犍子白世尊言：云何瞿曇，有何教誡，以何教誡訓諸弟子？佛告尼犍子：我之所説，色者無常，無常即是苦，苦者即是無我，無我者即是空，空者彼非有我，我非彼有，痛想行識及五盛陰皆悉無常，無常即是苦，苦者無我，無我者是空，空者彼非我有，我非彼有，我之教誡，其義如是。尼犍子報曰：我不樂聞此義，所以然者，如我所解義，色者是常。世尊告曰：汝今且專其心意思惟妙理，然後説之。尼犍子報曰：我今所説，色者是常，此五百童子，其義亦爾。

（《大正藏》卷二 715 頁）

(3)南天竺裸形法師故事

《大智度論》(後秦鳩摩羅什譯)卷八

如説南天竺國中有法師，高坐説五戒義，是衆中多有外道來聽，是時國王難曰：若如所説，有人施酒及自飲酒得狂愚報，當今世人應狂者多正者少，而今狂者更少，不狂者多，何以故爾？是時諸外道輩言：善哉，斯難甚深，是秃高坐必不能答，以王利智故。是時法師以指指諸外道，而更説餘事，王時即解。諸外道語王言：王難甚深，是不知答，恥所不知，而但舉指更説餘事。王語外道：高坐法師指答已訖，將護汝，故不以言説。向者指汝言，汝等是狂，狂不少也。汝等以灰塗身裸形無恥，以人髑髏盛糞而食，拔頭髮，卧刺上，倒懸熏鼻，冬則入水，夏則火炙，如是種種所行非道，皆是狂相。復次汝等法以賣肉賣鹽即時失婆羅門法，於天祠中得牛布施，即時賣之，自言得法，牛則是肉，是逛惑人，豈非失耶。又言入吉河水中罪垢皆除，是爲罪福無因無緣。賣肉賣鹽此有何罪，入吉河水中言能除罪，若能除罪亦能除福，誰有吉者？如此諸事無因無緣，强爲因緣是則爲狂。如是種種狂相，皆是汝等。法師將護汝，故指而不説，是名爲裸形狂。

(《大正藏》卷二十五 119 頁)

(4)關於“憶”

《成實論》(後秦鳩摩羅什譯)卷七

如佛語薩遮尼延子言，汝憶本事當答，又説若憶先戲樂，則煩惱發，故識等法，憶本事故，亦名爲憶，是憶從取相生，隨法取相，是則憶生，異則不生。

(金陵版《成實論》卷七 9 頁)

(5)尼犍、阿耆毘二外道聞道的故事

《雜阿含經》(劉宋求那跋陀羅譯)卷二十一

如是我聞，一時佛住毘舍離獼猴池側重閣講堂，尊者阿難亦在彼住，爾時無畏離車，是尼犍弟子，聰明童子離車，是阿耆毘弟子，俱往尊者阿難所共相問訊慰勞已，於一面坐。時無畏離車，語尊者阿難：我師尼犍子，滅熾然法清淨超出，爲諸弟子説如是道，宿命之業，行苦行故，悉能吐之，身業不作，斷截橋樑，於未來世，無復諸漏，諸業永盡，業永盡故，衆苦永盡，苦永盡故，究竟苦邊。尊者阿難，此義云何？尊者阿難語離車言：如來應等正覺，所知所見，説三種離熾然清淨超出道，以一乘道，淨衆生，離憂悲，越苦惱，得真如法。何等爲三？如是聖弟子，住於淨戒，受波羅提木叉，威儀具足，信於諸罪過，生怖畏想，受持如是，具足淨戒，宿業漸吐，得現法離熾然，不待時節，能得正法，通達現見，觀察智慧自覺。離車長者，是名如採應等正覺。説所知所見，説離熾然清淨超出，以一乘道，淨衆生，滅苦惱，越憂悲，得真如法。復次離車。如是淨戒具足，離欲惡不善法，乃至第四禪具足住，是名如來應等正覺，説離熾然乃至得如實法。復有三昧正受，於此苦聖諦，如實知此，苦集聖諦，苦滅聖諦，苦滅道迹聖諦，如實知具足，如是智慧心，業更不造，宿業漸已斷，得現正法，離諸熾然，不待時節，通達現見，生自覺知。離車，是名如來應等正覺，所知所見，説第三離熾然清淨超出，以一乘道，淨衆生，離苦惱，滅憂悲，得如實法。爾時尼犍弟子離車無畏默然住。爾時阿耆毘弟子，離車聰慧，重語離車無畏言：怪哉無畏，何默然住？於如來應等正覺所説，所知所見，善説法聞不隨喜耶？離車無畏答言：我思惟其義故，默然住耳，誰聞世尊沙門瞿曇所説法，不隨喜者？若有聞沙門瞿曇説法而不隨喜者，此則愚夫，長夜當受非義不饒益苦。時尼犍弟子離車無畏，阿耆毘弟子聰慧，重聞佛所説法，尊者阿難陀所説，歡喜隨喜，從座起去。

(《頻伽藏》辰三 20 頁)

(6)禁忌殺牲

《雜寶藏經》(元魏吉迦夜共曇曜譯)卷十

見一外道出家之人，身服衲衣，安行徐步，去去蟲生，老婆羅門而問之言：何以並行，口唱去去？外道答言，我出家人憐愍一切，畏傷蟲蟻，是故爾耳。

(《大正藏》卷四 498 頁)

(7)命根

《阿毘達磨大毘婆娑論》(唐玄奘譯)卷一百四十二

如離繫者，施設一根，所謂命根，遍内外物，故彼立制，不飲冷水、不斷生草，以有命故。問諸外道於外物中，執有何根名有根法？……又如外道波羅設利，作如是說：眼不見色，耳不聞聲，名聖修根。

(《大正藏》卷二十七 729 頁)

4. 六師

(1)外道六師早期譯出

《尊婆須蜜論》(尊婆須蜜造　苻秦僧伽跋澄譯)卷九

諸所生見，無因無緣，衆生垢著；非有因非有緣，衆生染著。云何生此見？或作是說：若處閒居，觀諸垢起。觀處宮中或見清淨，彼便作是念，無因起諸垢著。復次以二力故，生諸垢著，若因力、若境界力，由是因緣而不知無因無緣，衆生染著得諸見。

若他人說：諸所生見，無因無緣，衆生清淨；非有因非有緣，衆生清淨。云何生此見？或作是說：於此觀至空閒處而不清淨，處深宮中或有清淨，於中便作是念，無因而有清淨。復次以三力故清淨，因力、境

界力、方便力，彼相應時，因力、境界力，善法如迴轉有清淨生，由是故不知無因無緣，衆生清淨得此見。

若以他說：諸所生見，無因無緣，衆生無智無見，非有因非有緣，衆生無智無見。云何生此見？或作是說：彼便有無殷勤者。云何起無智無見？若復生者如是無智，於中便作是念，無因無緣，衆生無智無見也。復次生死行因緣無方便行亦不勤求，住無智無見中，不思惟彼因與餘相應，無智無見相應，有不相應時，智相應時，無因無緣，衆生無智無見得諸見。

若由他說：諸所生見，無因無緣，衆生智見；非有因非有緣，衆生智見。云何此見？或作是說：觀殷勤者不起智見，以少殷勤或起智見，於中便作是念，彼以無因衆生有智見。復次有五事智見迴轉，名所攝義所攝姦僞，知彼因與餘相應，智見相應不相應，知是時無因無緣，衆生智見得諸見。

若由他說：諸所生見，無力無精進。云何生此見？或作是說：或見人貌有得田業，有不得田業，或復有人貌少有田業，於中無果人貌，無力無精進得諸見。復次有衆多相應，於今世後世或有得果報，於彼或以事而不得果報，殷勤人於中不得果時，無力無精進得諸見。

若由他說：

因他本所緣，須陀洹成就，
四種及二種，因命四種力。

諸所生見，無施無受者，契經云何生此見？答曰：善行、惡行果所生，若親近時，於中不可知果，實無善行、惡行得諸見。

或由他說：無今世、無後世，亦無衆生類，有生者如是，有彼觀無，有父母事而有，世無阿羅漢修行道人，而無有道。

諸所生見，於此間有命活，後世更不復死。云何生此見？或作是說：是謂人有吾我身，彼若命終時，地身還歸地，水歸水，火歸火，風歸風，

諸根歸虛空。或作是説：度世陰時不見歸來，於此間命活得諸見。復次處胎中，若胎中終，而觀其命彼亦見終始，於此間命活得諸見。

或由他説：又世尊言有六生。云何有六生？或作是説：如契經所稱，黑生之人於黑法生。復次異學言有六生，黑生、青生、黄生、白生、赤生、微妙白生。於彼黑生，屠猪、捕魚鹿、放鷹、殺牛及餘惡行；青生者，尼犍子學道者，黄生者，處在居家，禀受於梵志；赤生者，如沙門釋子及諸修梵行者；白生者，裸形學道；微妙白生者，難陀婆磋訖梨舍僧訖栗姤瞿舍盧味迦梨子。

諸所生見，實有此七大身，不作、不應作，不化、不應化，寡聚離甚深住。云何生此見？或作是説：四大性苦樂性，展轉迴轉不觀有勝，彼依識命相，此七身不作、不應作得諸見。或作是説：四大苦樂，四大以生觀，彼時有七身不作、不應作，如是得諸見。復次心之與色選擇所見，於中不壞，自覺七身不作、不應作，如是得諸見。

或復有時由他説：諸所生見，無有風。云何生此見？或作是説：風有命想，彼復作是念：無有風，此是衆生類。復次有常想、壞敗想，依彼無有風德諸見。

（《大正藏》卷二十八 792 頁）

(2) 六師梵志學説與故事

《增一阿含經》(苻秦曇摩難提譯)卷三十九

無畏王子報曰：今不蘭迦葉，明諸算數，兼知天文、地理，衆人所宗仰，可往至彼問此疑難，彼人當與尊説極妙之理，永無留滯。時王聞此語已，亦不入其意。復語須尼摩大臣曰：如今之夜極爲清明，應何所施行？須尼摩白王言：如今夜半極爲清明，然阿夷耑近在不遠，多所曉了，唯願大王，往問其宜。王聞此語已，亦復不入其意。復告婆沙婆羅門曰：如今夜半極爲清明，應何所施行？婆羅門報曰：如今十五日極爲清明，然有瞿耶樓近在不遠，唯願大王，往問其義。時王聞此語已，復

不合其意。復語摩特梵志曰：如今夜半極爲清明，應作何事？梵志報曰：大王當知，彼休迦旃近在不遠，唯願大王，往問其情。王聞此語已，復不合其意。復告索摩典兵師曰：如今夜半極爲清明，應何所施行？索摩報曰：先畢盧持近在不遠，明諸算術，可往問其義。王聞此言已，亦不合其意。復告最勝大臣曰：如今十五日極爲清明，應何所施行？最勝白王言：今有尼犍子，博覽諸經，師中最上，唯願大王，往問其義。王聞此語已，不合其意。

王白佛言：我昔曾以此義而問他人不蘭迦葉，云何不蘭迦葉現世作福得受現報乎？不蘭迦葉報我言：無福、無施，無今世、後世善惡之報，世無阿羅漢等成就者。當我爾時問此受果之報，彼報曰無也，如有人問以瓜義，報以㮈理，今此迦葉亦復如是。時我作是念，此梵志已不解我豪族王種所問之義，此人方便引餘事報我，世尊，我即欲斷其頭，即不受其語，尋發遣之。時我復至阿夷耑所問此義，阿夷耑報我言：若於江左殺害衆生，作罪無量，亦無有罪，亦無有惡果之報。時我世尊，復作是念：我今問現世受報之義，此人乃持殺害報吾，猶如有人問梨之義，以㮈報之，即捨之去。復至瞿耶樓所而問此義，彼人報我曰：於江右邊造諸功德不可稱計，於中亦無善之報。我爾時復作是念，吾今所問義者竟不報其理，復捨之去。後往至波休迦旃延所而問斯義，彼人報曰：唯有一人出世，一人死，一人生一人往返受其苦樂。時我復作是念，我今所問現世之報，乃將生死來相答，復捨之去。往問先毘盧持如此之義，彼人報我言：過去者已滅更不復生，當來未至亦復不有，現在不住者即變易。時我復作是念，我今所問現世之報，乃將三世相酬，此非正理，即復捨去。至尼犍子所而問此義，云何尼犍子，頗有現世作福得受現世報也？彼報我言：無因無緣衆生結縛，亦無有因亦無有緣衆生著結縛，無因無緣衆生清淨。時我復作是念，此梵志等斯是愚惑，不別真僞猶盲無目，所問之義竟不相報，如似弄轉輪王種，尋復捨去。

（《大正藏》卷二 762—763 頁）

(3)《長阿含沙門果經》

《佛説長阿含經》(姚秦佛陀耶舍共竺佛念譯)卷十七

如是我聞，一時佛在羅閱祇耆舊童子庵婆園中，與大比丘衆千二百五十人俱。爾時，王阿闍世，韋提希子，以十五日月滿時，命一夫人，而告之曰：今夜清明，與晝無異，當何所爲作？夫人白王言：今十五日，夜月滿時，與晝無異，宜沐髮澡浴，與諸婇女、五欲自娱。時王又命第一太子優耶婆陠，而告之曰：今夜月十五日，月滿時，與晝無異，當何所施作？太子白王言：今夜十五日，月滿時，與晝無異，宜集四兵，與共謀議，伐於邊逆，然後還此，共相娱樂。時王又命勇健大將，而告之曰：今十五日，月滿時，其夜清明，與晝無異，當何所爲作？大將白言：今夜清明，與晝無異，宜集四兵，按行天下，知有逆順。時王又命雨舍婆羅門，而告之曰：今十五日，月滿時，其夜清明，與晝無異，當詣何等沙門、婆羅門所，能開悟我心？時雨舍白王：今夜清明，與晝無異，有富蘭迦葉，於大衆中而爲導首，多有知識，名稱遠聞，猶如大海，多所容受，衆所供養，大王宜往，詣彼問訊，王若見者，心或開悟。王又命雨舍弟須尼陀，而告之曰：今夜清明，與晝無異，宜詣何等沙門、婆羅門所，能開悟我心？須尼陀白言：今夜清明，與晝無異，有末伽梨瞿舍梨於大衆中，而爲導首，多有知識，名稱遠聞，猶如大海，無不容受，衆所供養，大王宜往，詣彼問訊，王若見者，心或開悟。王又命典作大臣，而告之曰：今夜清明，與晝無異，當詣何等沙門、婆羅門所，能開悟我心？典作大臣白言：有阿耆多翅舍欽婆羅，於大衆中而爲導首，多有知識，名稱遠聞，猶如大海，無不容受，衆所供養，大王宜往，詣彼問訊，王若見者，心或開悟。王又命伽羅守門將，而告之曰：今夜清明，與晝無異，當詣何等沙門、婆羅門所，能開悟我心？伽羅守門將白言：有婆浮陀迦旃那於大衆中而爲導首，多有知識，名稱遠聞，猶如大海，無不容受，衆所供養，大王宜往，詣彼問訊，王若見者，心或開悟。王又命優陀夷漫提子，而告之曰：今夜清明，與晝無異，當詣何等沙門、

婆羅門所，能開悟我心？優陀夷白言：有散若夷毘羅梨沸，於大衆中而爲導首，多所知識，名稱遠聞，猶如大海，無不容受，衆所供養，大王宜往，詣彼問訊，王若見者，心或開悟。王又命弟無畏，而告之曰：今夜清明，與晝無異，當詣何等沙門、婆羅門所，能開悟我心？弟無畏白言：有尼乾子於大衆中，面爲導首，多所知識，名稱遠聞，猶如大海，無不容受，衆所供養，大王宜往，詣彼問訊，王若見者，心或開悟。王又命壽命童子，而告之曰：今夜清明，與晝無異，當詣何等沙門、婆羅門所，能開悟我心？壽命童子白言：有佛世尊，今在我庵婆園中，大王宜往，詣彼問訊，王若見者，心必開悟。王敕壽命言：嚴我所乘寶象，及餘五百白象。耆舊受教，即嚴王象，及五百象訖。白王言：嚴駕已備，唯願知時。阿闍世王，自乘寶象，使五百夫人，乘五百牝象，手各執炬，現王威嚴，出羅閱城，欲詣佛所，小行進路，告壽命曰：汝今誑我，陷固於我，引我大衆，欲與怨家。壽命白言：大王，我不敢欺王，不敢陷固，引王大衆，以與怨家，王但前進，必護福慶。時王少復前進，告壽命言：汝欺誑我，陷固於我，欲引我衆，持與怨家，如是再三。所以者何？彼有大衆，千二百五十人，寂然無聲，將有謀也。壽命復再三白言：大王，我不敢欺誑陷固，引王大衆，持與怨家，王但前進，必獲福慶。所以者何？彼沙門法，常樂閒静，是以無聲。王但前進，園林已現，阿闍世王到園門，下象解劍，退蓋，去五威儀，步入園門，告壽命曰：今佛世尊，爲在何所？壽命報言：大王，今佛在彼高堂上，前有明燈，世尊處師子座，南面而坐，王少前進，自見世尊。爾時阿闍世王，往詣講堂所，於外洗足，然後上堂，默然四顧，生歡喜心，口自發言，今諸沙門，寂然静默，止觀具足，願使我太子優婆耶，亦止觀成就，與此無異。爾時世尊，告阿闍世王曰：汝念子故，口自發言，願使太子優婆耶，亦止觀成就，與此無異，汝可前坐。時阿闍世王即前，頭面禮佛足，於一面坐，而白佛言：今欲有所問，若有閒暇，乃敢請問。佛言：大王，欲有問者，便可問也。阿闍世王白佛言：世尊，如今人乘象馬車，習刀矛劍，弓矢兵杖，戰鬥之法，王子、力士、大力士、僮使、皮師、剃鬚髮

師，織氎師、車師、瓦師、竹師、葦師，皆以種種技術，以自存在，自恣娛樂，父母妻子，奴僕僮使，共相娛樂，如此營生，現有果報。今諸沙門，現在所修，現得果報不？佛告王曰：汝頗曾詣諸沙門、婆羅門所，問如此義不？王白佛言：我曾詣沙門、婆羅門所，問如是義。我念一時，至富蘭迦葉所，問言：如人乘象馬車，習於兵法，乃至種種營生，現有果報。今此衆現在修道，覩得果報不？彼富蘭迦葉報我言：王若自作，若教人作，砍伐殘害，煮炙切割，惱亂衆生，愁憂啼哭，殺生偷盜，淫泆妄語，逾墻劫賊，放火焚燒，斷道爲惡，大王，行如此事，非爲惡也。大王，若以利劍臠割一切衆生，以爲肉聚，彌滿世間，此非爲惡，亦無罪報。於恒水南岸臠割衆生，亦無有惡報；於恒水北岸爲大施會，施一切衆。利人等利，亦無福報。王白佛言：猶如有人，問瓜報李，問李報瓜，彼亦如是。我問現得報不？而彼答我，無罪福報。我即自念言，我是刹利王，水澆頭種，無緣殺出家人，繫縛驅遣，時我懷忿結心，作此念已，即便捨去。又白佛言：我於一時，至末伽黎拘舍黎所，問言：如今人乘象馬車，習於兵法，乃至種種營生，皆現有果報。今者此衆，現在修道，現得報不？彼報我言：大王，無施無與，無祭祀法者，亦無善惡，無善惡報。無有今世，亦無後世，無父、無母，無天、無化衆生世，無沙門、婆羅門，平等行者，亦無今世、後世，自身作證。布現他人，諸言有者，皆是虛妄。世尊，猶如有人，問瓜報李，問李報瓜，彼亦如是，我問現得報不？彼乃以無義答我。即自念言，我是刹利王，水澆頭種，無緣殺出家人，繫縛驅遣，時我懷忿結心，作此念已，即便捨去。又白佛言：我於一時，至阿夷多翅舍欽婆羅所，問言：大德，如人乘象馬車，習於兵法，乃至種種營生，皆現有果報。今者此衆，現在修道，現得報不？彼報我言：受四大人，取命終者，地大還歸地，水還歸水，火還歸火，風還歸風，皆悉壞敗，諸根歸空，若人死時，床舁舉身，置於塚間，火燒其骨，如鴿色，或變爲灰土，若愚若智，取命終者，皆悉壞敗，爲斷滅法。世尊，猶如有人，問李瓜報，問瓜李報，彼亦如是。我問現得報不，而彼答我以斷滅法。我即念言：我是刹利王，水澆頭種，

無緣殺出家人，繫縛驅遣，時我懷忿結心，作此念已，即便捨去。又白佛言：我昔一時，至波浮陀迦旃延所，問言：大德，如人乘象馬車，習於兵法，乃至種種營生，皆現有果報。今者此衆，現在修道，現得報不？彼答我言：大王，無力、無精進人，無力、無方便，無因無緣，衆生染著，無因無緣，衆生清淨。一切衆生有命之類，皆悉無力，不得自在，無有怨仇，定在數中，於此六生中，受諸苦樂。猶如問李瓜報，問瓜李報，彼亦如是。我問現得報不，彼以無力答我。我即自念言：我是剎利王，水澆頭種，無緣殺出家人，繫縛驅遣，時我懷忿結心，作此念已，即便捨去。又白佛言：我昔一時，至散若毘羅梨子所，問言：大德，如人乘象馬車，習於兵法，乃至種種營生，皆現有果報。今者此衆，現在修道，現得報不？彼答我言：大王，現有沙門果報？問如是答：此事如是，此事實，此事異，此事不異，此事非異非不異。大王，現無沙門果報？問如是答：此事如是，此事實，此事異，此事非異非不異。大王，現有無沙門果報？問如是答：此事如是，此事實，此事異，此事非異非不異。大王，現非有、非無沙門果報？問如是答：此事如是，此事實，此事異，此事非異非不異。世尊，猶如人問李瓜報，問瓜李報，彼亦如是。我問現得報不，而彼異論答我。我即自念言：我是剎利王，水澆頭種，無緣殺出家人，繫縛驅遣，時我懷忿結心，作是念已，即便舍去。又白佛言：我昔一時，至尼乾子所，問言：大德，猶如人乘象馬車，乃至種種營生，現有果報。今者此衆，現在修道，現得報不？彼報我言：大王，我是一切智，一切見人，盡知無餘，若行若住，坐卧覺寤，無餘智常現在前。世尊，猶如人問李瓜報，問瓜李報，彼亦如是。我問現得報不，而報答我以一切智。我即自念言：我是剎利王，水澆頭種，無緣殺出家人，繫縛驅遣，時我懷忿結心，作此念已，即便捨去。是故世尊，今我來此問如是義，如人乘象馬車，習於兵法，乃至種種營生，皆現有果報。今者沙門，現在修道，現得報不？佛告阿闍世王曰：我今還問王，隨意所答。云何大王，王家僮使，内外作人，皆見王於十五日，月滿時，沐髮澡浴，在高殿上，與諸彩女，共相娛樂，作此念言，咄哉行之，果

報乃至是乎？此王阿闍世，以十五日，月滿時，沐髮澡浴於高殿上，與諸彩女，五欲自娱，誰能如此？及是行報者。彼於後時，剃除鬚髮，服三法衣，出家修道，行平等法。云何大王，大王遥見此人來，寧復起念言，是我僮使不耶？王白佛言：不也，世尊，若見彼來，當起迎請坐。佛言：此豈非沙門現得報耶？王言：如是，世尊，此是現得沙門報也。復此大王，若王界内，寄居客人，食王禀賜，見王於十五日，月滿時，沐髮澡浴，於高殿上，與諸彩女，五欲自娱，彼作是念，咄哉，彼行之報，乃如是耶？誰能如此，及是行報者。彼於後時，剃除鬚髮，服三法衣，出家修道，行平等法。云何大王，大王若遥見此人來，寧復起念言，是我客民，食我禀賜耶？王言：不也，若我見其遠來當起迎禮敬，問訊請坐。云何大王，此非沙門現得果報耶？王言：如是，現得沙門報也。復次大王，如來至真等正覺，出現於世，入我法者，乃至三明，滅諸暗冥，生大智明，所謂漏盡智證，所以者何？斯由精勤，專念不忘，樂獨閒静，不放逸故。云何大王，此非沙門得現在果報也？王報言：如是，世尊，實是沙門現在果報。爾時阿闍世王，即從座起，頭面禮佛足，白佛言：唯願世尊，受我悔過，我爲狂愚，痴冥無識，我父摩竭瓶沙王，以法治化，無有偏枉，而我迷惑五欲，實害父王，唯願世尊，加哀慈愍，受我悔過。佛告王曰：汝愚冥無識，但自悔過，汝迷於五欲，乃害父王，今於賢聖法中，能悔過者，即自饒益，吾愍汝故，受汝悔過。爾時阿闍世王，禮世尊足已，還一面坐，佛爲説法，示教利喜，王聞佛教已，即白佛言：我今歸依佛，歸依法，歸依僧。聽我於正法中，爲優婆塞，自今已後，盡形壽，不殺、不盗、不淫、不欺、不飲酒。唯願世尊，及諸大衆，明受我請。爾時世尊默然許之。時王見佛默然受請已，即起禮佛，繞三匝而還。其去未久，佛告諸比丘言：此阿闍世王，過罪損减，已拔重咎。若阿闍世王，不殺父者，即當於此座上，得法眼淨，而阿闍世王，今自悔過，罪咎損减，已拔重咎。時阿闍世王，至於中路，告壽命童子言：善哉善哉，汝今於我，多所饒益，汝先稱説如來，指授開發，然後將我詣世尊所，得蒙開悟，深識汝恩，終不遺忘。時王還宫，辦諸肴膳，

種種飲食，明日時到，唯聖知時。爾時世尊，著衣持鉢，與衆弟子，千二百五十人俱，往詣王宫，就座而坐，時王手自斟酌，供佛及僧，食訖去鉢，行澡水畢，禮世尊足，白言：我今再三悔過，我爲狂惑，痴冥無識，我父摩竭瓶沙王，以法治化，無有偏枉，而我迷於五欲，實害父王，唯願世尊，加哀慈愍，受我悔過。佛告王曰：汝愚冥無識，迷於五欲，乃害父王，今於賢聖法中，能悔過者，即自饒益。吾今愍汝，受汝悔過。時王禮佛足已，取一小座，於佛前坐，佛爲説法，示教利喜。王聞佛教已，又白佛言：我今再三，歸依佛，歸依法，歸依僧。唯願聽我，於正法中，爲優婆塞，自今已後，盡形壽，不殺、不盜、不淫、不欺、不飲酒。爾時世尊，爲阿闍世王説法，示教利喜已，從座起而去。爾時，阿闍世王及壽命童子，聞佛所説，歡喜奉行。

（金陵版《長阿含經》卷十七）

(4)《寂志果經》

《寂志果經》(東晉沙門竺曇無蘭譯)

王白佛言：曾到不蘭迦葉所問：所有象馬乘車步行，財寶侍從篋藏，力士勇猛，大象車馬，娱樂睡眠，合會天人，印綬大臣，百官群從，太史占變知人始終，所可恭敬，有所作爲，或爲己身？求索安隱，或爲父母、妻子、奴婢，供養沙門梵志，施以上供，是我寧得法律之正，入寂然道乎？即報我言：無有是也，亦無世尊，無答善恩，亦無罪福，無有父母，亦無羅漢得道之人，供養無福，亦無今世、後世，亦無專行一心道志，於是雖有身命，壽終之後，四事散壞，心滅歸無，後不復生，雖葬土藏，各自腐敗，悉盡如空，無所復有。唯然世尊，我問外師，以是見答，我心念言無，云何而無罪福報應，譬如有人問奈何類，以瓜答之，問瓜以奈答之，不蘭迦葉，亦如是也，言語顛倒，無有本末，雖聞彼説，不以爲解。

王阿闍世白佛言：我復至莫軻離瞿邪婁所問，何謂小處欲處人，無

因緣得淨人，爲有罪福不？爲無知無見。亦答我言：無今世後世，無力不力，無精進，一切人得其苦樂。若問六以七答，世尊，譬如問奈以瓜答，問瓜以奈答，此異道人如是，在我國內，問其所問，以是見答，問其所言，不以開解，即便捨去。

我復至阿夷耑所問，何謂所住處欲處，云何於是法律，得至道證？答我言：唯，大王。他人往問，亦作是答，言有後世復生。我問之亦言有後世。設有後世，復生世間，爲有爲無？如我意想，爲有後世，或無後世。或有人往問言，儻有後世，儻無後世？或有是或無是。譬如人問奈以瓜答，問瓜以奈答，阿夷耑亦如是：問沙門得道之證持異術多事，答我言語無次。我心念言：一切王舍城所有異道，不能開解除我愁意，當於何所，得沙門梵志令解我意，使不憂悒？見阿夷耑所説無益，便起捨去。

我復至波休迦旃所問，何謂所住處？麤問畜生所由，於是法律，云何得道證？答我言：唯，大王，其有人得受身者，無因亦無緣，無有想，亦無貢高，積累賊害，於住立而得住處，於是得身，無有失者，所想知想，而自流行，謂罪福善惡，其有人所斷截，目所睹見，無有諍訟，有身壽盡不憂命死，彼無有説是欲我當死，及諸天用人故説壽終没已，於是人間愛欲勞塵，天人見欲其欲，及便有五賊六十二種，其六十二種者，無種性，俱説六十二事，與種性俱，無用思想，入其八難，皆當棄捐，常得增益，便得安隱，已得安隱，常在於天，已在於天，便有八十四大念，與幻術俱，與微妙俱，便起老病苦，無有道人，亦無梵志，所説如是，我戒清淨，又離愛欲，於欲已盡，常隨逐身，譬如燈然已然，其事如是，無得道梵志。譬如有人問奈以瓜答，問瓜以奈答，其波休迦旃如是，我問沙門得道之證，通持老病人答我。我心念言，問於道證，反以是答，聞其所言，不以爲悦，不用作解，便起捨退。

我復至先比盧持所而問之，問所住欲，於是法律，云何成道？答我言：唯大王，人所作教，人所當爲，所斷所奪，所見離見，所求皆厭，愁憂自推，毀瓶壅離慳貪，破壞國城，敗害人民，殺盗淫泆、妄言兩舌、

飲酒鬥亂，雖犯是事，無有罪殃。所布施者，無有福報。殘害悖逆，作衆不善，無罪無福，亦無所取所作，無因緣，無有至誠，亦無質樸，縱行義理，善惡無應。譬如問奈以瓜答，問瓜以奈答，比盧持亦如是，問行法，當得道證，更答斷絶，無有罪福。我心念言，何緣如是，不以爲解，即便捨退。

我復至尼犍子所，問尼犍子：何謂得所住處欲處有人無耶？所受罪福，云何爲前世事乎？學道爲得道不？答我言：唯，大王，一切現人有所見者，所得罪福皆是前世之事，因緣愛欲而生，因緣有老病，於是學道有因緣想，因生子孫然後得道。譬如問奈以瓜答，問瓜以奈答，我問得道之證，反以虚妄見答。我聞其語，不悦不樂，即起捨退。

王阿闍世白佛言：遍問諸師，不得開解，敢問世尊，財寶所在處？唯，以所問，願答其疑。云何寂志梵志，於是法律，逮得道證？佛告王言：在所欲問，吾當爲汝事事分別，令心結解。

（《大正藏》卷一 271—272 頁）

(5)曇無讖譯六師學説

《大般涅槃經》(北凉天竺三藏曇無讖譯)卷十九《梵行品》

今有大醫名富蘭那，一切知見得自在定，畢竟修習清淨梵行，常爲無量無邊衆生，演説無上涅槃之道，爲諸弟子説如是法：無有黑業、無黑業報，無有白業、無白業報，無黑白業、無黑白業報，無有上業及以下業。是師今在王舍城中，唯願大王，屈駕往彼，可令是師療治身心。時王答言：審能如是滅除我罪，我當歸依。

復有一臣名曰藏德，復往王所而作是言：大王，何故面貌憔悴，脣口乾焦，音聲微細，猶如怯人，見大怨敵，顔色皴皵，將何所苦？爲身痛耶？爲心痛乎？王即答言：我今身心云何不痛？我之痴盲，無有慧目，近諸惡友而爲親善，隨調婆達惡人之言，正法之王横加逆害，我昔曾聞智人説偈：

若於父母，佛及弟子，
生不善心，起於惡業，
如是果報，在阿鼻獄。

以是事故，令我心怖生大苦惱，又無良醫而見救療。大臣復言：唯願大王，且莫愁怖，法有二種：一者出家；二者王法。王法者，謂害其父則王國土，雖云是逆，實無有罪，如迦羅羅蟲，要壞母腹，然後乃生，生法如是，雖破母身，實亦無罪。騾懷妊等，亦復如是；治國之法，法應如是，雖殺父兄，實無有罪。出家法者，乃至蚊蟻，殺亦有罪，唯願大王，寬意莫愁，何以故？

若常愁苦，愁遂增長，
如人喜眠，眠則滋多，
貪淫嗜酒，亦復如是。

如王所言，世無良醫治身心者，今有大師名末伽黎拘捨離子，一切知見，憐愍衆生、猶如赤子，已離煩惱，能拔衆生三毒利箭，一切衆生於一切法無知見覺，唯是一人獨知見覺，如是大師常爲弟子説如是法：一切衆生身有七分，何等爲七？地、水、火，風、苦、樂、壽命。如是七法，非化非作、不可毁害，如伊師迦草，安住不動，如須彌山，不捨、不作，猶如乳酪，各不諍訟，若苦若樂，若善不善，投之利刀，無所傷害。何以故？七分空中無妨礙故，命亦無害。何以故？無有害者及死者故，無作無受，無説無聽，無有念者及以教者，常説是法能令衆生滅除一切無量重罪，是師今在王舍大城，唯願大王，往至其所，王若見者，衆罪消滅。時王答言：審能如是除滅我罪，我當歸依。

復有一臣，名曰實得，復到王所，即説偈言：

大王何故，身脱瓔珞，首髮蓬亂，乃至如是？

王身何故，戰慄不安，猶如猛風，吹動花樹？

王今何故容色愁悴，猶如農夫下種之後天不降雨？愁苦如是，爲是心痛？爲身痛耶？王即答言：我今身心豈得不痛，我父先王慈愛流惻，特見矜念實無辜咎，往問相師，相師答言：是兒生已，定當害父，雖聞是語，猶見瞻養。曾聞智者作如是言：若人奸母及比丘尼，偷僧鬘物，殺發無上菩提心者，害及其父，如是之人，畢定當墮阿鼻地獄，我今身心豈得不痛！大臣復言：唯願大王，且莫愁苦，如其父王修解脱者，害則有罪；若治國法，殺則無罪。大王，非法者名爲無法，無法者名爲無罪。譬如無子名爲無子，亦如惡子名之無子，雖言無子，實非無子，如食無鹽，名爲無鹽，食若少鹽，亦名無鹽，如河無水，名爲無水，亦如少水，亦名無水，如念念滅，亦言無常，雖住一劫，亦名無常，如人受苦，名爲無樂，雖受少樂，亦名無樂，如不自在，名之無我，雖少自在，亦名無我，如闇夜時，名之無日，雲霧之時，亦言無日。大王，雖言少法，名爲無法，實非無法，願王留神聽臣所説，一切衆生皆有餘業，以業緣故，數受生死，若使先王有餘業者，王今殺之竟有何罪？唯願大王寬意莫愁，何以故？

若常愁苦，愁遂增長，
如人喜眠，眠則滋多，
貪淫嗜酒，亦復如是。

如王所言，世無良醫治身心者，今有大師名删闍耶毘羅胝子，一切知見，其智淵深猶如大海，有大威德，具大神通，能令衆生離諸疑網，一切衆生不知見覺。唯是一人獨知見覺，今者近在王舍城住，爲諸弟子説如是法：一切衆中若是王者，自在隨意造作善惡，雖爲衆惡悉無有罪，如火燒物無淨不淨，王亦如是，與火同性。譬如大地，淨穢普載，雖爲是事，初無嗔喜，王亦如是，與地同性。譬如水性，淨穢俱洗，雖爲是事，亦

無憂喜，王亦如是，與水同性，譬如風性，淨穢等吹，雖爲是事，亦無憂喜，王亦如是，與風同性。如秋髡樹，春則還生，雖復髡斫，實無有罪，一切衆生亦復如是。此間命終還此間生，以還生故，當有何罪？一切衆生苦樂果報，悉皆不由現在世業，因在過去現在受果，現在無因，未來無果，以現果故，衆生持戒，勤修精進，遮現惡果。以持戒故，則得無漏，得無漏故，盡有漏業；以盡業故，衆苦得盡，衆苦盡故，故得解脱。唯願大王，速往其所，令其療治身心苦痛，王若見者衆罪則除。王即答言：審有是師能除我罪，我當歸依。

復有一臣名悉知義，即至王所作如是言：王今何故形不端嚴？如失國者，如泉枯涸，池無蓮花，樹無花葉，破戒比丘身無威德，爲身痛耶？爲心痛乎？

今有大師名阿耆多翅舍欽婆羅，一切知見，觀金與土，平等無二，刀斫右脅左塗栴檀，於此二人心無差別，等視怨親，心無異相，此師真是世之良醫，若行若立，若坐若卧，常在三昧，心無分散。告諸弟子作如是言：若自作若教他作，若自斫若教他斫，若自炙若教他炙，若自害若教他害，若自偷若教他偷，若自淫若教他淫，若自妄語若教他妄語，若自飲酒若教他飲，若殺一村、一城、一國，若以刀輪殺一切衆生，若恒河以南布施衆生，恒河以北殺害衆生，悉無罪福無施戒定，今者近在王舍城住，願王速往，王若見者，衆罪除滅。王言：大臣，審能如是除滅我罪，我當歸依。

復有大臣，名曰吉德，復往王所，作如是言：王今何故面無光澤，如日中燈，如晝時月，如失國君，如荒敗土。大王，今者四方清夷，無諸怨敵，而今何故如是愁苦？爲身苦耶？爲心苦乎？

今有大師名迦羅鳩馱迦旃延，一切知見明了三世，於一念頃能見無量無邊世界，聞聲亦爾，能令衆生遠離過惡，猶如恒河若内若外所有諸罪皆悉清淨，是大良師亦復如是，能除衆生内外衆罪，爲諸弟子説如是法：若人殺害一切衆生，心無慚愧，終不墮惡，猶如虚空不受塵水，有慚愧者，即入地獄，猶如大水潤濕於地，一切衆生悉是自在天之所作，

自在天喜衆生安樂，自在天嗔衆生苦惱，一切衆生若罪若福，乃是自在天之所爲，云何當言人有罪福，譬如工匠作機關木人，行住坐卧唯不能言，衆生亦爾，自在天者喻如工匠，木人者喻衆生身，如是造化誰當有罪，如是大師今者近在王舍城住，唯願速往，如得見者，衆罪消滅。王即答言：審有是人能滅我罪，我當歸依。

復有一臣名無所畏，往至王所，説如是言：大王，世有愚人一日之中百喜百愁，百眠百寤，百驚百哭，有智之人斯無是事，大王，何故憂愁如是？如失侣客，如墮深泥無救拔者，如人渴乏不得漿水，猶如迷人無有導者，如困病人無醫救療，如海船破無救接者。大王，今者爲身痛耶？爲心痛乎？

今有大師名尼乾陀若提子，一切知見憐愍衆生，善知衆生諸根利鈍，達解一切隨宜方便，世間八法所不能污，寂静修習清淨梵行，爲諸弟子説如是言：無施無善，無父無母，無今世後世，無阿羅漢，無修無道，一切衆生經八萬劫，於生死輪自然得脱，有罪無罪悉亦如是，如四大河，所謂辛頭、恒河、博叉、私陀，悉入大海，無有差別，一切衆生亦復如是，得解脱時悉無差別，是師今在王舍城住，唯願大王速往其所，若得見者，衆罪消除。王即答言：審有是師能除我罪，我當歸依。

（《大正藏》卷十二 474—477 頁）

(6) 富蘭那迦葉的無因無緣論

《雜阿含經》(宋求那跋陀羅譯)卷三

如是我聞，一時佛住毘耶離獼猴池側重閣講堂，爾時有離車名摩訶男，日日遊行，往詣佛所，時彼離車，作是念：若我早詣世尊所者，世尊及我知識比丘，皆悉禪思，我今當詣七菴羅樹阿耆毘外道所，即往詣彼富蘭那迦葉住處。時富蘭那迦葉、外道衆主，與五百外道前後圍遶，高聲嬉戲，論説俗事。時富蘭那迦葉，遥見離車摩訶男來，告其眷屬令寂静住，汝等默然，是離車摩訶男，是沙門瞿曇弟子，此是沙門瞿曇白

衣弟子，毘耶離中，最爲上首，常樂静寂，讚嘆寂静，彼所之詣寂静之衆，是故汝等，應當寂静。時摩訶男詣彼衆富蘭那所，與富蘭那共相問訊，相慰勞已，却坐一面。時摩訶男語富蘭那言：我聞富蘭那爲諸弟子説法，無因無緣衆生有垢，無因無緣衆生清淨，世有此論，汝爲審有此爲是外人相毁之言，世人所撰爲是法？爲非法？頗有世人，共論難問，嫌責以不？富蘭那迦葉言：實有此論，非世妄傳。我立此論，是如法論。我説此法，皆是順法，無有世人來共難問而呵責者。所以者何？摩訶男，我如是見，如是説，無因無緣衆生有垢，無因無緣衆生清淨。時摩訶男，聞富蘭那所説，心不喜樂，呵駡已，從坐起去。向世尊所，頭面禮足，却坐一面。以向與富蘭那所論事，向佛廣説。佛告離車摩訶男：彼富蘭那，爲出意語，不足記也。如是富蘭那，愚痴不辨，不善非因，而作是説，無因無緣衆生有垢，無因無緣衆生清淨。所以者何？有因有緣衆生有垢，有因有緣衆生清淨。摩訶男，何因何緣衆生有垢？何因何緣衆生清淨？摩訶男，若色非一向是苦，非樂非隨樂，非樂長養離樂者，衆生不應因此而生樂著。摩訶男，以色非一向是苦，非樂隨樂，樂所長養不離樂，是故衆生於色染著，染著故繫，繫故有惱。摩訶男，若受想行識，非一向是苦，非樂非隨樂，非樂長養離樂者，衆生不應，因此而生樂著。摩訶男，以識非一向是苦，非樂隨樂，樂所長養不離樂，是故衆生，於識染著，染著故繫，繫故生惱。摩訶男，是名有因有緣衆生有垢。摩訶男，何因何緣衆生清淨？摩訶男，若色一向是樂，非苦非隨苦，非憂苦長養離苦者，衆生不應因色而生厭離。摩訶男，以色非一向樂，是苦隨苦，憂苦長養不離苦，是故衆生厭離於色，厭故不樂，不樂故解脱。摩訶男，若受想行識，一向是樂，非苦非隨苦，非憂苦長養離苦者，衆生不應因識而生厭離。摩訶男，以受想行識非一向樂，是苦隨苦，憂苦長養不離苦，是故衆生厭離於識，厭故不樂，不樂故解脱。摩訶男，是名有因有緣衆生清淨。時摩訶男，聞佛所説，歡喜隨喜，禮佛而退。

（《頻伽藏》辰二 17 頁）

(7)吉藏疏中六師學說

《維摩經義疏》(唐吉藏撰)卷三

彼外道六師，聲聞人謂以見佛聞法，即事佛爲師，已爲弟子，異於外道，故次泯之。釋迦出世，正值六師，但六師不同，凡有三部，合十八人，足能仁，爲十九也。第一部，自稱一切智，裸形、苦行；第二部，得五神通；第三部，誦四韋陀。又言：此三即修思聞三慧，從於三慧，生十八人，今文所明，是初部也。富蘭那迦葉，迦葉母姓也，富蘭那字也，此是邪見外道，撥無萬法。末伽梨拘賒梨子，末伽梨字也，拘賒梨，其母名也，其人計衆生苦樂，不由因得，自然而有。刪闍夜毘羅胝子，刪闍夜字也，毘羅胝，其母名也，其人謂道不須求，徑生死劫數，苦盡自得，如轉縷丸於高山，縷盡自止，何假求耶？阿耆多翅舍欽婆羅，阿耆多字也，翅舍欽婆羅，麤弊衣名也，其人著弊衣拔髮，五熱炙身，以苦行爲道，謂今身受苦，後身常樂也。迦羅鳩馱迦旃延，姓迦旃延，字迦羅鳩馱，其人應物起見。人問有耶？答言有。人問無耶？答言無。故執諸法，亦有亦無。尼犍陀若提子等，尼犍陀，其出家總名也，如佛法出家名沙門，若提子，母名也，其人謂罪福苦樂，本有定因，要必須受，非行道所能斷也，是汝之師因其出家彼師所墮，汝亦隨墮，此令善吉，事外道爲師，因其出家，現世受其邪法，故墮邪見，後世同其果報，故墮惡道，乃可取食，若不同六師，則見邪正相異，便無等觀，故不堪受食，若知六師即是法身，以同六師，即是同法身，便得等觀，乃可受食。問：云何六師即是法身？答：四句求六師不得。六師即是實相，得即是法身，故云觀身實相，觀佛亦然，又同六師，方是不同六師，若不同六師，即是同六師也。所以然者？同六師，則體邪即正故，是正見人。若不同六師，即謂邪正爲二，名邪見人，故同六師也。若須菩提入諸邪見，不到彼岸，此第四邪正平等門，既同六師，則入諸邪見，邪見明無道因，不到彼岸，辨無滅果，既入邪見，則不到彼岸，所以作此呵者。

(《大正藏》卷三十八 941 頁)

(8)七士身論與十四億生門流轉六勝生類

《阿毘達磨大毘婆沙論》(唐玄奘譯)卷一百九十八

諸有此見，此七士身，不作作，不化化，不可害，常安住，如伊師迦安住不動，無有轉變，互不相觸。何等爲七？謂地、水、火、風、及苦、樂、命。此七士身，非作乃至如伊師迦安住不動，若罪若福若罪福，若苦若樂若苦樂，不能轉變，亦不能令互相觸礙。設有士夫斷士夫頭，亦不名爲害世間生。若行若住七身中間，刀刃雖轉，而不害命。此中無能害、無所害，無能捶、無所捶，無表、無表處。此邊執見，常見攝，見苦所斷。七士身者，謂我所執持。七士夫身不作者，謂無作者；能作，此身作者，謂雖不作，而似作顯現；不化者，謂無化者能化此身；化者，謂雖不化而似化顯現；如伊師迦者，謂如伊師伽木，或如伊師迦山，堅固難壞。無有轉變者，謂我常住，雖有隱顯而無轉變；互不相觸者，無有能令互相觸礙。若行若住者，行謂人等，住謂樹等，彼説樹等，亦名士夫，計彼類中有壽命故。七身中間雖有孔隙，容刀刃轉，而不害命，以常住我所任持，命不可害故。無表者，無能害、能捶業故；無表處者，無所害、所捶境故。此邊執見，常見攝者，顯彼自性。見苦所斷者，顯彼對治，廣説如前。彼等起云何？尊者世友説曰：有諸外道於四大種及苦樂命相續，依因依緣和合故，有刹那不住中，不善了知，便計有我於中執持，令無損害，彼所説命，謂識相續，然彼不見身心相續，刹那刹那因果轉中，所有間隙，便執有我，持令常住，捨此身已，受彼身時，如樹倒時，鳥集餘樹，故説此七士身乃至廣説，由定及由惡友應準前説。

諸有此見，有十四億六萬六百生門，五業、三業、二業、一業、半業。六十二行迹，六十二中劫，百三十六地獄，百二十根，三十六塵界。四萬九千龍家，四萬九千妙翅鳥家，四萬九千異學家，四萬九千活命家。七有想藏，七無想藏，七離繫藏，七阿素洛，七畢舍遮，七天、七人、七夢、七百夢，七覺、七百覺，七池、七百池，七險、七百險，七減、七百減，七增、七百增，六勝生類、八大士地，於如是處，經八萬四千

大劫，若愚若智，往來流轉，乃決定能作苦邊際，如擲縷丸，縷盡便往，此中無有沙門，若婆羅門能作是説，我以尸羅或以精進，或以梵行，令所有業未熟者熟，熟者觸已，即便變吐，以如是斛度量生死苦樂邊際不可施設，有增有減亦不可説，或然不然，此非因計因，戒禁取，見苦所斷。十四億六萬六百生門者，如正法中有四生門，謂：胎、卵、濕、化，是諸有情共所經受，其量決定不過不減，如是外道無勝髮褐計有爾所雜類生門，一一有情遍所經歷，數量決定亦不增減。五業乃至業、半業者，如正法中感四生門，乃於生門所造，不出五業等業，如是外道所説感爾所生門，及於爾所生門所造，亦不過於五業等業。五業者如正法中説，感五趣，五趣加行五趣處所，如是外道所説五業，謂：舉、下、屈、申、行爲第五。或語、手、足、大、小門五。三業者，如正法中身、語、意業，彼説亦爾，但語爲初。二業者，如正法中思、思已業，彼説所謂黑業、白業。業、半業者，如正法中牽引業名業，圓滿業名半業，或具二種名業，隨但有一名半業。如是外道説有二業，一者雙業，二者隻業；牽引業名雙業，圓滿業名隻業。或具二種名雙業，隨但有一名隻業。諸雙名業，隻名半業。又彼外道説有二業，謂墮業、近墮業。若害婆羅門，若行父母、師友、女人，盗金、飲酒，名爲墮業，其餘惡業名近墮業，初名爲業，後名半業。又説語身業名業，損益自他故；意業名半業，唯自損益故。又説感生有業名業，感中有業名半業。又説於未生感衆同分業名業，於生已受異熟業名半業。又説於業具足造名業，少分造名半業。六十二行迹者，如正法中説，四行迹名清淨道，如是外道説六十二行迹名清淨道。六十二中劫者，如正法中説八十中劫爲一分齊，如是外道説六十二中劫爲一分齊，於此時中修六十二行迹作苦邊際。百三十六地獄者，如正法中説八大地獄一一各有十六眷屬，如是外道所説亦爾，然説有情遍生其中，然後解脱。百二十根者，如正法中説有二十二根，如是外道説有百二十根，謂眼耳鼻各二爲六，舌身意命及五受根信等五根總爲二十六，趣各二十，爲百二十六。趣者謂阿素洛爲第六，彼説有情要於六趣受爾所根不過不減，有説根者是增上義，有情要於百二十處爲生

已，然後解脱。三十六塵界者，如正法中説有九十八隨眠爲一切雜染依處，如是外道説有三十六塵界爲雜染依處。四萬九千龍家者，家謂族類，如正法中龍有四族，即胎、卵、濕、化，如是外道説有四萬九千龍家，一一有情於彼族類無不經受。四萬九千妙翅鳥家者，如正法中妙翅鳥有四族，謂胎、卵、濕、化，如是外道説有四萬九千妙翅鳥家，一一有情於彼族類無不經受。四萬九千異學家者，謂出家外道有爾所類，彼説一一有情於彼族類應遍出家。四萬九千活命家者，謂習工巧處以自活命，有爾所類，彼説有情於彼處所皆應遍學。七有想藏者，彼説有七有想定。七無想藏者，彼説有七無想定，如是諸定一一有情皆應遍起。七離繫藏者，即前所説諸定加行，彼説有情於彼加行，應離諸繫，攝心修習。七阿素洛、七畢舍遮者，彼説有情於阿素洛、畢舍遮處，七返往還，方得解脱。七天、七人者，彼説有情於天、人處，七返往還，方得解脱。七夢、七百夢者，彼説有情生處差别，大夢有七，小夢七百，所更所見各各不同，一一有情皆具經歷。七覺、七百覺者，彼説有情生處差别，隨爾所大小夢，還有爾所大小覺，所更所見亦各不同，一一有情皆具經歷。七池、七百池者，彼説世間滅罪泉池，大者有七，小有七百，一一有情皆遍洗浴，方得解脱。七險、七百險者，險謂坑谷、山巖、河岸，彼説如此滅罪險處，大者有七，小有七百，一一有情遍於其中，經捨身命，乃得解脱。七減、七百減者，減謂退失功德，彼説有情退功德處，大者有七，小有七百，一一有情皆應於中，退失功德。七增、七百增者，增謂增進功德，彼説有情進功德處，大者有七，小有七百，一一有情遍於其處，隨退還集，方得解脱。六勝生類者，謂滿迦葉波外道施設六勝生類，謂黑、青、黄、赤、白、極白。生類差别：黑勝生類，謂雜穢業者，即屠膾等；青勝生類，謂餘在家活命；黄勝生類，謂餘出家活命；赤勝生類，謂沙門釋子；白勝生類，謂諸離繫；極白勝生類，謂難陀伐蹉末塞羯利瞿賒利子等，彼説有情於此六種皆應具受，然後解脱。佛亦施設六勝生類：一者有裹勝生類補特伽羅生長黑法；二者有黑勝生類補特伽羅生長白法；三者有黑勝生類補特伽羅生長不黑不白得涅槃法；四者有

白勝生類補特伽羅生長白法；五者有白勝生類補特伽羅生長黑法；六者有白勝生類補特伽羅生長不黑不白得涅槃法。八大土地者，如正法中有四静慮、四無色具功德處，如是外道説有八梵勝處，名八大土地，有情於中，皆應遍得，於如是處，經八萬四千大劫，若愚若智，往來流轉，乃決定能作苦邊際者。彼説黑勝生類，經十四千大劫往來流轉，然後得入青勝生類，即青勝生類，經十四千大劫往來流轉，然後得入黄勝生類，即黄勝生類，復經十四千大劫往來流轉，然後得入赤勝生類，即赤勝生類，復經十四千大劫往來流轉，然後得入白勝生類，即白勝生類，復經十四千大劫往來流轉，然後得入極白勝生類，即極白勝生類，復經十四千大劫往來流轉，然後乃能作苦邊際。如擲縷丸，縷盡便止者，如在山上擲大縷丸，乃至縷盡，然後方止。如是有情經八萬四千大劫，上諸生處往來流轉，然後乃能作苦邊際。以如是斛度量生死苦樂邊際，不可施設，有增有減亦不可説，或然不然者，如以斛函量稻麥等，知數量已不可增減亦不生疑，如是彼説有情經八萬四千大劫於上所説諸處往來流轉，然後解脱，不過不減亦不應疑。有説倍此，所説數量於中流轉，方得解脱，以彼説有往來言故，此非因計因，戒禁取者顯彼自性，見苦所斷者，顯彼對治廣説如前。彼等起云何？謂有外道或因不正尋思，或因得世俗定，或因親近惡友而起此見如前應知。

（《大正藏》卷二十七 991—992 頁）

(9)義淨譯六師學説

《根本説一切有部毘奈耶出家事》(唐義淨譯)卷一、卷二

今欲出家，豈得隨宜，共往王城，問諸淨梵，於時六師外道在彼城中，皆悉自謂，俱得神通，自在無礙，其鄔波底沙、俱哩多等，即問六師脯剌拏曰：行何法眼？習何教法？復得何果？若持梵行，獲何殊勝？彼師答曰：我如是見，我如是説，無與、無愛、無見、無祭祀、無善行、無惡行、無善惡業報異熟果。無今世、無後世、無父、無母、無化生有

情世間，無阿羅漢正行正成就，若見此世後世者，於此自法，證明神通，說得圓成，我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有，唯受此生，斷後世有，命中即壞，四大共成，假爲人身，是命斷時，四大各歸本處，第五空界，諸根即轉，將此死屍，於林間焚燒，既變爲灰，骸骨鴿色，即無人也。乃知了已，智者行施及受施者，所是説有之人，悉空妄説，虛叫之言，並皆愚夫。若是智者，了俱斷壞，知無後身。

次詣末羯利瞿闍離子處，白言：仁者行何法眼？習何教法？復得何果？若持梵行，獲何殊勝？答曰：我如是説，如是見：無因無緣有情受苦，無因無緣得淨，不由因緣自然得淨，無因無緣有情無智慧無見，無因無緣有情自然智慧有見。無力、無精進、無丈夫、無世力、無我形、無他形、無我作、無他作。一切有情、一切有命、一切有類、無處、無居、無觀，決定正道，有情歸依，苦樂覺悟，所謂六道衆生。時俱哩多及鄔波底沙，作如是念，此師住於非道，乘於邪道？智者遠離，此是險道，如是知已。

次往珊逝移毘剌知子處，白言：仁者行何法眼？習何教法？復得何果？有何殊勝？修何梵行？答言：摩納婆，我於此處，作如是見，作如是説，汝應如是，爲殺命故，應如是作，及教他作，應以自燒，及命他燒，斫截害等，亦如是作。不與應取，於欲應行，妄語應作，酒等應飲，多積人山，利刀應殺，應銼爲聚，如是種種殺害，無有罪業，亦無有報。於恒河南岸，種種殺生，於北，種種設會祭祀，無罪無福，若行布施、持戒、精進等法，及以四攝，如不作者，得大果報。

次詣阿市多鷄舍甘跋羅子處，白言：仁者行何法眼？作何教示？有何殊勝？修何梵行？復得何果？彼便答曰：摩納婆，我有如是見，如是説，復有七身，何等爲七？所謂地、水、火、風、苦、樂及命。彼皆無作，無所作，無化所化，無有損害，積聚安住，猶如木梢更互相持，彼皆不生，無變易故。至不相害，若福若罪，若以罪福，若苦若樂，若以苦樂，於彼七中，誰是丈夫，能相殺害，能殺所殺，皆無主宰，不壞世間，命於六身居竅而住，與六爲主，終無損害，於中亦無能相害者，亦

無門諍，無有悟者，亦無發悟，亦無憶念，無有省者，亦無表者，無表示者，凡有一萬四千六百發趣度門，以爲上者。復有五業，三是應作，二是所作，亦有全業，亦有半業。六萬四千親屬，六十中劫，一百三十那剌迦諸根。復有一百三十六病界，四萬九千龍眷屬，四萬九千妙翅鳥，四萬九千尼犍子眷屬，四萬九千外道眷屬。七有名劫，七無名劫，七阿蘇羅世，七毘舍遮世，七天居，七人間，七大池，七小池，七大夢，七百小夢，七大巔坑，七百小巔坑，七大悟，七百小悟。六端嚴生，十增長，以大丈夫，此是八萬四千大劫，於中愚夫智者，莫不流轉已，而得苦盡，然始解脱。譬如以綫，纏繫重物，從高擲下？而轉綫盡，愚夫智者，亦復如是，經於八萬四千劫中，流轉生死，至劫終已，而得解脱。於中若沙門婆羅門，能作如是語，我以此禁戒，勤苦修梵行，未成熟者，令成熟，其成熟者，苦盡獲果，作此説者，無有是處，然苦樂當住，無有增減，不可得知。我如是説，了知生死，是實不虚，作此説已，時俱哩多及鄔波底沙，咸作是念，然此教師住於非道，猶如險路，智者應當遠離於彼。

次詣昵揭爛陀子處，白言：仁者行何法眼？作何教示？有何殊勝？有何梵行？復得何果？答曰：我如是見，我如是説，一切有情，所受果報，皆由宿業，過去惡業，今修梵行，而得苦盡，今修善業，因緣獲果，更不造惡，當得漏盡，漏既盡已，苦業俱盡，苦果既盡，得至邊際。

爾時有教師：名曰珊逝移，即便詣彼，問諸人曰：此教師何處宴坐？其教師先在房中，聞是語已，便作是念：我久在此，不聞説此宴坐之語。時俱哩多等復作是念：彼人宴坐，我等不應輒令起動，待坐起已，即應相見，作是念已，便隱屏處。爾時珊逝移從宴坐起，諸根清淨，彼二知已，即便詣彼，白言：仁者有何法眼？作何致示？有何殊勝？修何梵行？復得何果？答曰：我如是見，我如是説，實不妄語，不害衆生，常，不生不死，不墮不滅，當生二梵天。爾時彼二問曰：所説何義？答曰：不妄語者，名爲出家；不害生者，與一切法，以爲根本；常，不生不死、不墮不滅等處，是爲涅槃。生二梵者，諸婆羅門等所修梵行，皆求彼處。

聞是語已，白言：尊者，願與我等攝受出家，修行梵行。即俱與彼二人出家，即出家已，四遠皆聞俱哩多等於珊逝移處，而得出家。於時珊逝移多獲利養，即作是念：我昔族望憍陳種姓，今時亦爲憍陳種姓，今獲利養，莫不由彼二人福德，非我福故。作是念已，時珊逝移先有五百弟子，常教論典，即命彼二，各領二百五十弟子，受其教法。時珊逝移便染時患。時鄔波底沙告俱哩多曰：師今染患，汝求醫藥，爲看侍耶？答曰：仁有智慧，宜應看待，我當求藥。時俱哩多求得諸藥根、莖、花等，與師啖服，其病轉加。於時教師即便微笑。底沙白言：大人無緣，必不應笑，師今微笑，有何因緣？師便告曰：如汝所言，我向所笑，金洲有王，名曰金主，命終欲焚，其妻悲惱，亦自焚身，衆生愚痴，由欲所牽，欲情染故，受斯苦惱。鄔波底沙白言：何年日月有如是事？答曰：某年月日及以時節，其二弟子即便録記。又白師曰：我所出家，求斷生死，師既獲已，願今教我，得斷生死。師即答言：我意出家，亦求此事，如汝所請，我不獲得。然十五日褒灑陀時，有諸天衆，在於虛空，作如是語，於釋種中，有童子生，於雪山所有河，名曰分路，於彼河側，有劫比羅仙人住處，有婆羅門善解天文及能占相，彼記童子，當作轉輪聖王，彼若出家，當證如來應正等覺，名聞十方，告弟子曰：汝等於彼教中出家，修持梵行，不應自恃族種尊高，應修梵行，調伏諸根，汝等於彼，當得妙果，不受生死。

（《大正藏》卷二十三 1024—1026 頁）

《根本説一切有部毘奈耶》(唐義淨譯)卷十三

爾時波波國有外道六師不遠而住，所謂晡剌拏迦攝波子、末塞羯利瞿舍梨子、珊逝移毘剌知子、阿市多鷄舍甘跋羅子、脚倶陀迦多演那子、尼健陀慎若低子等，非一切智懷一切智慢，令諸人衆渴仰歸誠。爾時，實力子便往詣彼六師之所，白晡剌拏迦攝取波子曰：何者是仁所宗法理？於諸弟子以何教授？勤修梵行當獲何果？彼師告曰：太子，我之所宗，作如是見，作如是説，無施無受亦無祠祀；無善惡行；無業因緣；無異

熟果；無今世無後世；無父無母，亦無化生有情於此世間；無阿羅漢正趣正行，此世他世於現法中得自覺悟，正證圓滿皆悉了知，我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有，此事皆無，於此有命，名之爲生，此身謝已，五大分離，更無生理，名之爲死，地歸於地，水歸於水，火歸於火，風歸於風，諸根歸空，四人輿至焚燒之處，以火燒訖，但有殘骨，更無所知，愚智同此，與者名施，取者名受，諸如有者，皆是虚妄。

時實力子復更往詣末塞羯利瞿舍梨子所，而白之曰：何者是仁所宗法理？於諸弟子以何教授？勤修梵行，當獲何果？復師告曰：太子，我之所宗，作如是見，作如是説，一切有情，無因無緣而有煩惱；一切有情，無因無緣爲煩惱所逼。一切有情，無因無緣而有清淨；一切有情，無因無緣而得清淨。一切有情，無因無緣而有無知；一切有情，無因無緣了無知事。一切有情，無力無勤，無勇無進，無自無他，一切有情，諸有命者，無有威勢，於六生中，常受苦樂，過此便無。

時實力子復更往詣珊逝移毘剌知子所……彼師告曰：太子，我之所宗，作如是見，作如是説，若自殺、教他殺，自斫、教他斫，自煮，教他煮，自盗、邪行、妄語、飲酒，及以教人爲殺等故，穿墻、開鎖、守捉險途，持諸劍輪，殺害群品，於大地上所有有情悉皆斬斫，令其命斷爲大肉聚。殑伽河已南作斯惡業，殑伽河已北設大福會，不由此故有罪福，因招罪福報，又復不由布施、持戒、少欲、知足，而獲當果。

時實力子復更往詣阿市多鷄舍甘跋羅子所……彼師答曰：太子，我之所宗，作如是見，作如是説，此七事身，無能作，無所作，無能變化，無所變化，不可損害，其體恒存。何謂爲七？所謂地身、水身、火身、風身、苦身、樂身、命身。聚在一處猶如蘆束，運動轉變，互不相惱，罪福苦樂，亦不相忏，假使有人斬截他首，彼無苦無痛，於其身中孔隙之内，刀劍隨過不損其命，於此實無能殺所殺，能問所問，能憶所憶，於其四方有一萬四千緣生産門，復有六萬六千乃至五、三、二、一，半業差別。又有六十二行，六十二中劫，二千地獄，三千諸根，三十六精氣，四萬九千龍族，四萬九千妙翅鳥族，四萬九千以人頂骨食外道種族，

四萬九千露形外道種族，四萬九千邪命外道種族。有七種想，七種阿蘇羅，七種畢舍遮，七種天，七種人，有七百七池，有七百七夢，有七百七岸，有七百七峰，七種勝生，十種增長，八大人地，如是經於八萬四千大劫，所有愚智，皆盡苦邊。譬如有人以細絲縈，擲虛空中還墮於地，如是愚智經八萬四千大劫，輪迴往復盡苦邊際。於此世間實無沙門，婆羅門能作是說，我制戒禁，令諸弟子常勤苦節堅修梵行，未熟之業能令成熟，業既熟已能捨衆惡至苦邊際，必定能斷諸有苦樂，說劫增減，此事皆無，然而必須流轉生死。

時實力子復更往詣脚俱陀迦多衍那子所……彼師答曰：太子，我之所宗，作如是見，作如是說，若有人來至於我所，作如是問：有後世耶？我報言有。無耶？我報言無。亦有亦無耶？我報言亦有亦無。非有非無耶？我亦報言非有非無。若有問我：爲是耶？我報言是。爲非耶？我報言非。爲是非耶？我報言是非。非是非耶？我報言非是非。若問後世一異，亦如是答。

時實力子復更往詣尼犍陀慎若低子所……彼師答曰：太子，我之所宗，作如是見，作如是說，若諸人等見有所受苦樂之事，皆由先世所造業因，以苦行力能除宿業，不造新業，决生死堤，證無漏法，諸業便盡，諸業盡故，諸苦亦盡。

（《大正藏》卷二十三 692—693 頁）

5. 數論

(1)《大智度論》中數論學説

《大智度論》(龍樹造　後秦鳩摩羅什譯)卷七十

有法名世性，非五情所知，極微細故。於世性中初生覺，覺即是中陰識。從覺生我，從我生五種微塵，所謂色、聲、香、味、觸。從聲微塵生空大，從聲、觸生風大，從色、聲、觸生火大，從色、聲、觸、味

生水大，從色、聲、觸、味、香生地大。從空生耳根，從風生身根，從火生眼根，從水生舌根，從地生鼻根。如是等漸漸從細至巖，世性者從世性已來至巖，從巖轉細還至世性。譬如泥丸中具有瓶瓮等性，以泥爲瓶，破瓶爲瓮，如是轉變都無所失，世性亦如是，轉變爲巖。世性是常法，無所從來。如僧佉經廣説世性。復次有人説，世間初邊名微塵，微塵常法不可破、不可燒、不可爛、不可壞，以微細故。但待罪福因緣和合故有身，若天若地獄等，以無父母，故罪福因緣，盡則散壞。有人以自然爲世界始，貧富貴賤非願行所得。有人言天主即是世界始，造作吉凶禍福，天地萬物，此法滅時，天還攝取，如是邪因是世界邊。有人説衆生世世受苦樂盡自到邊，譬如山上投縷丸，縷盡自止，受罪受福曾歸於盡，精進懈怠無異。有人説國土世間八方有邊，唯上下無邊。

（《大正藏》卷二十五 546—547 頁）

(2)《大莊嚴論經》中勝論、數論早時傳説

《大莊嚴論經》(馬鳴撰　後秦鳩摩羅什譯)卷一

我昔曾聞，有婆羅門名憍尸迦，善知僧佉論、衛世師論、若提碎摩論，如是等論解了分别，彼婆羅門住華氏城中，於其城外有一聚落，彼婆羅門有少因緣，詣彼聚落，到所親家，時其親友以緣事故，餘行不在，時憍尸迦婆羅門語其家人，汝家頗有經書以不？吾欲並讀待彼行還。……始得實論，端坐思惟深解其義，容貌熙怡，如花開敷，復作是言：我今始知生死繫縛解出世法，乃悟外道所説諸論甚爲欺誑，不離生死。嘆言佛法至真至實，説有因果，因滅則果滅，外道法中甚爲虚妄，説言有果而無其因，不解因果，不識解脱。自觀我昔深生怪笑，云何乃欲外道法中度生死河！我昔外道求度生死，譬如有人没溺洹河波浪之中，懼失身命，值則攀緣，既不免難，没水而死，我亦如是，遇彼外道求度生死，然其法中都無解脱出世之法，没生死河，喪善身命，墮三惡道，今見此論當隨順行，得出生死，外道經論如愚狂語，九十六種外道悉皆

虛僞，唯有佛道至真至正，六師之徒及餘智者，咸自稱爲一切智人，斯皆妄語，唯佛世尊是一切智，誠實不虛，時憍尸迦即説偈言：

外道所爲作，虛妄不真實，
猶如小兒戲，聚土作城郭，
醉象踐蹈之，散壞無遺餘，
佛破諸外論，其事亦如是。

……彼毘世師論極有過患，云何乃用比於佛語？如毘世師論不知法相錯亂因果，於瓶因果淺近之法，尚無慧解分别能知，況解人身身根覺慧因果之義。爾時其親友語憍尸迦言：汝今何故言毘世師論不解因果？彼論中説破瓦以爲瓶因，云何而言不解因果？憍尸迦言：汝毘世師論實有是語，然無道理，汝今且觀如因於縷以爲經緯然後有疊，瓶瓨亦爾，先有瓶故，然後有瓦，若先無瓶，云何有瓦？復次破瓦無用，瓶瓨有用，是以破瓦不得爲因，現見陶師取泥成瓶，不用破瓦，又見瓶壞後有破瓦，瓶瓦若未壞，云何有破？時親友言：汝意謂若毘世師論都無道理，我等寧可徒勞其功而自辛苦。時親友徒黨諸婆羅門聞是語已，心生愁惱，若如其言，毘世師論即於今日不可信耶？憍尸迦言：毘世師論非但今者不可取信，於昔已來善觀察者久不可信。所以然者？昔佛十力未出世時，一切衆生皆爲無明之所覆蔽，盲無目故，於毘世師論生於明想，佛日既出，慧明照了，毘世師論無所知曉，都應棄捨，譬如鵄鵂夜則遊行能有力用，晝則藏竄無有力用。毘世師論亦復如是，佛日既出彼論無用。親友復言：若如汝言，毘世師論不如佛經，然此佛經寧可得比僧佉論耶？憍尸迦言：如僧佉經説有五分論義得盡，第一言誓，第二因，第三喻，第四等同，第五決定。汝僧佉經中無有譬喻可得明了如牛羣者，況辯法相而能明了。何以故？汝僧佉經中説鉢羅陀那不生如常，遍一切處，亦處處去，如僧佉經中説鉢羅陀那不從他生，而體是常，能生一切，遍一切處，去至處處，説如是事多有愆過。何以故？於三有中，無有一法但

能生物不從他生，是故有過。復次遍一切處能至處處，此亦有過。何以故？若先遍者去何所至，若去至者遍則不遍，二理相違其義自破，若如是者是則無常，如其所言，不從他生，而能生物遍一切處，去至處處，是語非也。

（《大正藏》卷四 258—260 頁）

（3）《佛所行贊》中數論早時傳説

《佛所行贊》（北凉曇無讖譯）卷三

爾時阿羅蘭，聞太子所問，自以諸經論，略爲其解説。汝是機悟士，聰中之第一，今當聽我説，生死起滅義。性變生老死，此五爲衆生，性者爲純淨，轉變者五大。我覺及與見，隨境根名變，色聲香味觸，是等名境界。手足語二道，是五名業根，耳眼鼻舌身，是名爲覺根。意根兼二義，亦業亦名覺，性轉變爲因，知因者爲我。迦毘羅仙人，及弟子眷屬，於此我要義，修學得解脱。彼迦毘羅者，今波闍波提，覺知生老死，是説名爲見。與上相違者，説明爲不見。愚痴業愛欲，是説爲轉輪。若在此三種，是衆生不離，不信我疑濫，不别無方便。境界深計著，纏綿於我所，不信顛倒轉，異作亦異解。我説我知覺，我去來我住，如是等計我，是名我作轉。於諸性猶豫，是非不得實，如是不决定，是説名爲疑。若説法是我，説彼即是意，亦説覺與業，説數復説我。如是不分别，是説名總攬，愚黠性變等，不了名不别。禮拜誦諸典，殺生祀天祠，水火等爲淨，而作解脱想。如是種種見，是名無方便。愚痴所計著，意言語覺業。及境界計著，是説名爲著，諸物悉我所，是名爲攝受。如此八種惑，彌淪於生死。諸世間愚夫，攝受於五節。闇痴與大痴，嗔恚與恐怖。嬾惰名爲闇，生死名爲痴，愛欲名大痴，大人生惑故，懷恨名嗔恚，心懼名恐怖。此愚痴凡夫，計著於五欲，生死大苦本，輪轉五道生。轉生我見聞，我知我所作，緣斯計我故，隨順生死流。此因非性者，果亦非有性，謂彼正思惟，四法向解脱。黠慧與愚闇，顯現不顯現，若知此四法，能離生老死。生老死既盡，逮得無盡處，世間婆羅門，皆悉依此

義。修行於梵行，亦爲人廣説。

（《大正藏》卷四 22—23 頁）

(4)《大般涅槃經》中數論早期學説

《大般涅槃經》(宋慧嚴等泥洹經加之)卷三十五

爾時衆中有婆羅門名闍提首那，作如是言：瞿曇，汝説涅槃是常法耶？如是，如是，大婆羅門……佛言：婆羅門，如汝所説，我今問汝，隨汝意答。婆羅門言：善哉，瞿曇。佛言：婆羅門，汝性常耶？是無常乎？婆羅門言：我性是常。婆羅門，是性能作一切内外法之因耶？如是，瞿曇。佛言：婆羅門，云何作因？瞿曇，從性生大，從大生慢，從慢生十六法，所謂地、水、火、風、空；五知根：眼、耳、鼻、舌、身；五業根：手、脚、口、聲、男女二根；心平等根。是十六法，從五法生色、聲、香、味、觸，是二十一法。根本有三：一者染，二者麤，三者黑。染者名愛，麤者名嗔，黑名無明。瞿曇，是二十五法皆因性生。婆羅門，是大等法常無常耶？瞿曇，我法性常，大等諸法悉是無常。婆羅門，如汝法中因常果無常，若我法中因雖無常，果是常者，有何等過？婆羅門，汝等法中在二因不？答言：有。佛言：云伺爲二？婆羅門言：一者生因；二者了因。佛言：云何生因？云何了因？婆羅門言：生因者如泥出瓶，了因者如燈照物。佛言：是二種因，因性是一，若是一者，可令生因作於了因，可令了因作生因不？不也，瞿曇。佛言：若使生因不作了因，了因不作生因，可得説言是因相不？婆羅門言：雖不相作故有因相。婆羅門，了因所了，即同了不？不也，瞿曇。佛言：我法雖從無常獲得涅槃而非無常。婆羅門，從了因得故，常樂我淨，從生因得故，無常、無樂、無我、無淨，是故如來所説有二，如是二語無有二也，是故如來名無二語。

（《大正藏》卷十二 840-841 頁）

(5)《釋迦譜》中數論傳説

《釋迦譜》(梁僧祐撰)卷三

度河行數十里，有二梵志，各與弟子索居溪邊，過問其道，自稱言：吾事梵天，奉於日月，日修火祠，唯水是淨。……

爾時太子即便前行，向彼阿羅邏仙人所住之所……太子聞巳，即答之曰：我聞汝言極爲歡喜，汝可爲我説斷生老病死之法，我今樂聞。仙人答言：善哉善哉，即便説曰：衆生之始始從於冥初，從於冥初起於我慢，從於我慢生於痴心，從於痴心生於染愛，從於染愛生五微塵氣，從五微塵氣生於五大，從於五大生貪、欲、瞋、恚等諸煩惱，於是流轉生老病死憂悲苦惱，今爲太子略言之耳。

(《大正藏》卷五十 29 頁)

(6)解十六諦

《隨相論》(德慧造　陳真諦譯)卷一

我信聖師聲説，故立有我。此亦不然，汝師有斷、常二説，若如跋婆梨柯、阿賴伽也、優樓迦等三外道，起常見，執言有我，説有未來。若是訶梨多聞、陀阿輪羅耶那等三外道，起斷見，執言無我，不説有未來。

若破我見，餘三見俱被破，僧佉、鞞世師等作此執也。僧佉、鞞世師等，又起常見云：無不有，有不無，一切法無則恒無，無不成有，有則恒有，有不成故，無一切法皆是常。現見一切法有生滅者，此是轉異耳，非其體始生，非其體終滅，如金轉爲環釧，金體不曾生滅也。其説自性生空等五大，五大復生五根，何者自性生空，空與聲俱起，空是本，聲是末，聲是空德，空最細，無物能破之。自性生風，與觸俱起，風是本，觸是末，觸即是風德，風麤空細，以空來破風，風雜於空，風則具兩德，自德是觸，他德是聲也。自性生火，火與色俱生，火是本，色是末，色即是火德，火麤風細，風來破火，火雜於風，火具三德，自德是

色，他德是聲、觸。自性生水，水與味俱生，水是本，味是末，味即是水德，水麤火細，火來破水，水雜於火，水具四德，自德是味，他德是聲、色、觸也。自性生地，地與香俱起，地是本，香是末，香是地德，地麤而水細，水來破地，地雜於水，地具五德，自德是香，他德是聲、色、觸、味也。五大作因生五根，五根是果。空是耳，耳還取空，自德不取他德故，唯聞於聲不見色等也。風生皮，皮即皮肉等也，皮還取風，自德唯取觸不取餘德也。以火生眼，以水生舌，以地生鼻，類前兩可解耳。五根即從五大生，五根滅還歸五大，耳根滅還歸空，乃至鼻根滅還歸地，故諸法是常也。破常見者，明未有、已有滅，即是先無後無，故是無常。其言無不有，今明未有有，未有是無，本是無，今成有，則無不恒無。其言有不無，今明已有無，先是有，今成無，則有不恒有也。問：火云何能破水？答：色是火德，水中有色，即是以火破水也。問：何者是自性，而說其能生耶？答：有三種法，一名自性，二名人，三名變異。三種中初一但名自性，人但名人，變異亦名自性，亦名變異。所以爾者？初一無知，故不得名人，無轉，故不得名變，故但稱自性也。人有知不能取，不得名自性，無轉，故不得名變異，但得名人也。從三德以去悉無知，其能傳生後故名性，從他生有轉，故名變異也。三法悉是常，前兩是常，而無變異，後一是常而變異，如金性不改而有環釧之異，人即是我也。自性如盲人，能行而不見路，人如有目而無足，人能見不能行，自性能作而不能知，人能知而不能作，人與自性共合，則生變異自性。自性凡有八種，一、根本自性，二、三德自性，三、大自性，四、我執自性，五、唯塵自性，六、大實自性，七、知根自性，八、業根自性。三中之第一是根本自性，本來有之，從根本自性，生七種自性，七種自性並是變異自性也。從根本自性生三德自性，三德者，天竺語，第一名薩埵，無的相翻義，翻應言妙有，其生時精妙而體是有也；二名阿羅社，正翻爲塵，動而能染，染故名塵；三名多摩，正翻爲闇，其體塞也。若以義立者，第一名輕光；第二名動持；第三名重塞。一切法若內若外，不出此三種。先論外論，外法約四大論之者，空大及火大是輕

光；風大是動持，而能持物，令不墮落也；地水是重塞，其體重而闇塞也。約六趣者，天是輕光；人是動持；四惡趣是重塞也。約内法論之者，捨受是輕光；樂受是動持，心動摇而執捉於境；苦受是重塞。智慧是輕光；貪是動持；嗔痴是重塞也。初生三德時，内妙有始顯，外法未顯，後時方顯也。從三德自性生大自性，大者是覺，覺是諸知之本，有覺察之用也。從大自性生我執自性，執言有我與他異也。若是僧佉義，從我執生唯塵，唯塵生大實。若鞞世師義，從大實生唯塵。今且依前釋。言唯塵者，唯有五塵，餘法未顯也。從五塵生大實，即五大。一切法無出其外者，故名大也。實者一切法，去來皆在此五中，一切法自有變異，其體常在無異，如眼根壞還歸空大，眼根自有壞，空大不壞，乃至鼻根歸地亦爾，故名實也。從大實生知根，眼等五根能知故也。從知根生業根，業根有五：一口、二手、三脚、四尻、五男女根。口能語爲語之根，語即是口業；手爲捉根，捉是手業；脚爲行根，行是脚業，尻爲放根，能放糞穢，放是尻業：男女根能生子，爲生子根，生子是男女根業也。此即是二十五句實諦義。五業根、五知根，五塵、五大爲二十，我執爲二十一，大爲二十二，三德爲二十三，人爲二十四，自性爲二十五也。問：約五大論三德，五大只應屬大實，那忽屬三德耶？答：其體性屬三德。五大自屬大實，由如一牙分爲多牙，或刻爲馬，或刻爲象，象馬雖異，體性是牙，五大亦爾，五大自屬大實，逐其體性相攝，自屬三德也。前言自性生空等，即説根本，自性能生也。僧佉義明因中具有果，如鉢多樹子中具足已有枝葉華果。自性之中已具足有七種變異自性。人與其合時，七種則次第顯現，名之爲生耳，非先無後有名爲生也。問：三德有智慧及三煩惱，緣何物爲境？答：其是妙有法不緣境起，如佛家三善根，三不善根，復何所緣起耶！問：三德中有智慧，大言是覺，那忽言變異自性悉非知耶？人是知者，人能知耳，七種變異自性無知用，如人能斫故名刀，爲能斫耳，刀實不能斫也。問：唯塵是色等五塵，云何用塵來顯大實耶？答：五大並是鄰虚不可見，色等五塵是五大之末，見末方得顯本。色等五塵非鄰虚，故可見也。問：自性是能生，亦是能變；

三德望自性是所生所變，望大是能生能變，何故自性能生得受生名，能變不得受變名，而三德具受兩名耶？答：能變能生並是因名，所變所生並是果名，直呼爲變，直呼爲生者，此是果名，果起方是變是生耳，因未有變及生也。今言自性，能生者即是能變，説能變爲能生耳，其非所變故，不得受變名。三德具能、所二義，故受兩名也。問：何以能生爲自性耶？答：能生是本，本是自性義，故受自性名。問：人亦是本，何不受自性名耶？答：其無作用，不能變他故，不受自性名也。

（《大正藏》卷三十二 164—168 頁）

(7)《金七十論》

《金七十論》（陳天竺三藏真諦譯）卷上

三苦所逼故，欲知滅此因，
見無用不然，不定不極故。

説此偈緣起，昔有仙人名迦毘羅，從空而生，自然四德：一法，二慧，三離欲，四自在，總四爲身。見此世間沉没盲闇，起大悲心，咄哉生死，在盲闇中，遍觀世間，見一婆羅門姓阿修利，千年祠天，隱身往彼説如是言：阿修利，汝戲在家之法。説是言竟，即便還去。滿千年已，而復更來，重説上言。是婆羅門即答仙曰：世尊，我實戲樂在家之法。是時仙人聞已復去，其後更來，又説上言，婆羅門答之，亦如是説。仙人問曰：汝能清淨住梵行不？婆羅門言：如是能住。即捨家法，修出家行，爲迦毘羅弟子。

外曰：此婆羅門欲知從何因生？

答曰：三苦所逼故。何者爲三苦？一依内，二依外，三依天。依内者，謂風熱痰不平等，故能生病苦，如醫方説，從臍以下是名風處，從心以下是名熱處，從心以上並皆屬痰，有時風大增長逼痰熱，則起風病，

熱痰亦爾，是名身苦；心苦者，可愛别離，怨憎聚集，所求不得，分别此三則生心苦，如是之苦，名依内苦。依外苦者，所謂世人、禽獸、毒蛇、山崩、岸拆等所生之苦，名曰外苦。依天苦者，謂寒、熱、風、雨、雷、電等，通如是種種爲天所惱而失心者，名依天苦。三苦所逼，故生於欲知，爲滅苦因。

外曰：是因苦，能滅此三苦，分明已顯現，一者八分醫方所説，能滅身苦；二者可愛六塵，能滅心苦。是因已顯現，何假復欲知？

答曰：此義不無（“無”應作“然”），但爲二種過失，是故欲知不違道理。其二失者：一無定，二無極。

外曰：若八分醫方等有兩過失故，不足爲滅苦因者，四皮陀中有别因，此因得果，是定是極，故汝欲知，則無所用。四皮陀中説言：我昔飲須摩味，故成不死，得入光天，識見諸天，是苦怨者，於我復何所作，死者，於我復何所能。

答曰：汝見隨聞爾，有濁失優劣，翻此二因勝，變性我知故。

所見因者，醫方中所説，有不定不極過失。隨聞因者，傳聞所得，初從梵王乃至仙人，故説四皮陀名隨聞。此皮陀者亦兩過失，如是見醫方，復有三過失：一者不清淨，如皮陀中説：獸，汝父母及眷屬悉皆隨喜汝，汝今捨此身，必得生天上。如馬祠説言：盡殺六百獸，六百獸少三不具足，則不得生天爲戲等五事。若人説妄語，諸天及仙人説此非是罪，如是等罪，隨聞因中有，是故不清淨。二退失者，如皮陀中説，無故而帝釋及阿修羅王爲時節所滅，時不可免故。是法若滅盡，施主從天退，故有退失義。三優劣者，譬如貧窮見富則憂惱，醜好及愚智，憂惱復然，天中亦如是，下品見上勝，次第生憂惱，是故有優劣。此三及前兩，由此五過失，皮陀不爲因。

外曰：若爾，何因爲勝？

答曰：翻此二因勝。謂二因者：一醫方所説，二皮陀所説。翻此兩因，欲知所得因，此因有五德：一定、二極，三淨、四不退、五平等，是故勝前兩。

外曰：此因何因得？

答曰：變性我知故。變者，一、大；二，我慢；三、五塵；四、五根；五、五知根；六、心；七、五大，是七名變，自性所作故。自性者，無異本因。我者，知者。諸人知此二十五真實之境，不增不減，決定脱三苦。如解脱中説偈：

若知二十五，隨處隨道住，編髮髻剃頭，得解脱無疑。

外曰：云何分别本性、變異及知者？答曰：

本性無變異，大等亦本變，
十六但變異，知者非本變。

本性者，能生一切，不從他生，故稱本性。能生於大等，是故得本名，不從他生故，是故非變異。

大、我慢、五塵、此七亦本、亦變異。大從本性生，故變異，能生我慢，故是本。我慢從大生，故變異，能生五唯，故稱本。五唯種從慢生，故變異，能生大及根，故名本。聲唯種者，生空及耳根，故爲本。乃至香唯種，生地及鼻根，如是七亦本亦變異。

十六但變異者，空等五大，耳等五根，舌等五作根及心，是十六法，但從他生，不生他故，但變異。

知者非本異者，知者此中名我，知爲體故，此我不能生，不從他生，異前三故，非本非變異。

外曰：此三義何量爲知？世中有量能知，如秤尺等，知長短輕重。答曰：

證比及聖言，能通一切境，
故立量有三，境成立從量。

此論中立量有三，一者證量。證量者，是智從根塵生，不可顯現，

非不定，無二，是名證量。二者比量。比量者，以證爲前，比量有三：一者有前，二者有餘，三者平等。三者聖言。聖言者，若捉證量、比量不通此義，由聖言故，是乃得通。譬如天上，北鬱單越非證、比所知，信聖語故，乃可得知。聖言者如偈說：

阿含是聖言，聖者滅諸惑，
無惑不妄語，因緣不生故。

能通一切境者，若有餘量及餘所知，不出此三義，平等六量，以聖言攝故。

境成立從量者，境謂二十五義，攝一切故。成立者，明此二十五，云何得名境？智量所行故，故得成於境。由證、比、聖言故，得略立，三廣則二十五。

外曰：說量有三，量相云何？答曰：

對塵解證量？比量三別知，
相有相爲先，聖教名聖言。

對塵解證量者，耳於聲生解，乃至鼻子香生解，唯解不能知，是名爲證量。

比量三別知者，一有前，二有餘，三平等。此三種智因證量故，能別此三境及三世，是名比量。如人見黑雲，當知必雨；如見江中滿新濁水，當知上源必有雨；如見巴吒羅國菴羅樹發華，當知憍薩羅國亦復如是。

相有相爲先者，相有相相應不相離，因證此相故，比量乃得成。

聖教名聖言者，如梵天及摩㝹王所說四皮陀及正論。

外曰：說比量有三，何量、何境界能所得通達？答曰：

依平等比量，過根境得成，
若依比不顯，隨聖言則現。

依平等量者，謂於比量中是曰平等量。自性及與我，此境過根故平等能别。大等法末有三種德：一樂、二苦、三痴闇。此末德離本德，末德則不成，故由本德比本，是故自性由平等比成。我者應决定有，大等變異爲他故，故我亦由平等成。若依證、比量，有義不得成，爲出智外故，依聖言得解，如上天帝釋、北鬱單越等。

外曰：自性及我無不可見故，如非自在二頭三手。

答曰：實有諸義，八種不可見，何者爲八？以偈示曰：

最遠及最近，根壞心不定，
細微及覆障，伏逼相似聚。

世間實有物，遠故不可見，譬如墮彼岸，此則不能知。近故不可見，如塵在眼則不能取。根壞故不見，猶如聾盲人不能取聲色。心不定故不見，譬如心異緣不能得此境。細微故不見，如煙熱塵氣，散空細不知。覆障故不見，譬如壁外物，隔覆不可知。伏逼故不見，譬如日光出，星月不復顯。相似故不見，如粒豆在豆聚，同類難可知。如是實有物，八種不可見。

無物有四種，亦復不可知。一、生前不可見，如泥未作器，器則不可知；二、壞無故不見，如瓶破壞已，則不可復知；三、互無故不見，如牛中不見馬，馬中不見牛；四、極無故不見，如非自在人，二頭及三手。如是十二種有無不可見，是故汝謂不可見故，便言自性及我無，是義不然。

外曰：若謂自性及我不可見者，於十二中是何不可見？

答曰：一因緣故不可見。何者一因緣？以偈答曰：

性細故不見，非無緣可見，
大等是其事，與性不似似。

性細故不見，非無緣可見者，自性實有，微細故不見，譬如煙等於空中散，細故不可見，自性亦如是，不如第二頭、第三手，畢竟無故，不可見也。

外曰：若不可見，云何得知有？

答曰：緣事見自因、自性所造事，依平等比量，知自性實有。

外曰：何等是其事？

答曰：大等是其事。從自性生大，從大生我慢，從我慢生五唯，從五唯生十六，見大等事有三德，故知自性有三德也。

與性生不似、似者，是事有二種：一者與自性不相似；二者與自性相似。譬如一人生二子，一則似父，一則不似，是因爲事有似本、不似之本，後當廣説。

此論等有如此事，若弟子可則於自性等爲有爲無、亦有亦無。云何如此？聖執不同故。有諸聖人謂土聚等已有瓶等；衛世師等謂先無後有此義等；釋迦所説，土聚中瓶不有不無；由是三説，是故我，執是中間。

答曰：我先破釋迦執，後破衛世師。釋迦所説非有非無，是義不然，自相違故。若非有者即成無，若非無者即是有，是有無者，一處相違，故不得立。譬如有説此人者亦死亦活，此言相違，則不成就，釋迦言亦如是。三藏曰：此計不然，何以故？釋迦無此執故。若釋迦説非有，不執無，説非無，不執有，離有無執故，不成破也。今破衛世師邪執。衛世師，我義中有五因，能顯因中定有果。何等有五因？

無不可作故，必須取因故，
一切不生故，能作所作故，
隨因有果故，故説因有果。

一、無不可作故者，世中若物無，造作不得成，如從沙出油；若物有可作，如壓麻出油；若物此中無，從此不得出，今見大等從性生，故知自性有大等。

二、必須取因故者，若人欲求物，必須取物因，譬如有人計明日婆羅門應來我家食，故我今取乳，若乳中無酥酪，何故不取水，求物取因故，故知自性中有大。

三、一切不生故者，若因中無果者，則一切能生一切物，草沙石等能生金銀等物，此事無故，故知因中有果。

四、能作所作故者，譬如陶師具足作具，從土聚作瓶瓮等，不從草木等以作瓶瓮，故知自性能作大等，故自性有大等。

五、隨因有果故者，謂隨因種類，果種亦如是，譬如麥芽者必隨於麥種，若因中無果者，果必不似因，是則從麥種、豆等芽應成，以無如此故，故知因有果。衛世師等執因中無果，是義不然。故知因中定有果，中間問已竟，還續説前義。

與性不似者，不似有九種故：

有因無常多，不遍有事没，
有分依屬他，變異異自性。

一、有因者，大等乃至五大皆有因，自性爲大因，我慢大爲因，五唯慢爲因，根等十六物，五唯爲其因，自性不如是，無有因生故，故謂不相似。

二、無常者，大等從性生，生故是無常，無常有二種：一暫住無常；二念念無常。暫住無常者，相違緣未來，是時則暫住，譬如山樹等，未有火灾時，是則暫停住，火灾若來至，是時五大等，則没五唯中，五唯没我慢，我慢没於大，大没自性中，故大等是無常，自性不如是，常，無有没故。

三、多者，謂大等則爲多，人人不同故，慢等亦如是，自性唯是一，

多人所共故。

四、不遍者，自性及我遍一切處，謂地空天，大等諸物則不如是，不遍一切故，是故與性異。

五、有事者，大等諸物欲起生死時，依此十三具，能使細微身輪轉於生死，申縮往還故，自性不如是，無有申縮故。

六、没者，大等諸物轉末還本，則不可見，是名爲没。如五大等轉没五唯中，不復見大等，乃至大没自性中，大亦不可見，自性不如是，無有轉没故。

七、有分者，大等皆有分，分分不同故，自性不如是，常無分分故。

八、依他者，謂大依自性，我慢依於大，五唯依我慢、五大等十六，並依於五唯，自性不如是，不由他生故。

九、屬他者，大等從本生，末不自在故，譬如父存時，兒不得自在，自性不如是，無本爲他故。由此九種因，本末皆不同，故謂不相似。

已説不相似，相似今當説，與性似者，以偈示曰：

三德不相離，塵平等無知，
能生本末似，我翻似不似。

相似有六種：

初，三德者，變異有三德。變異者，所謂大、我慢乃至五大等，此二十三皆有三德。一樂、二苦、三痴闇，末有三德故，知本有三德，末不離本故。譬如黑衣從黑縷出，末與本相似，故知變異有三德，變異由本故，自性有三德，謂本末相似。

二、不相離者：變異與三德不可分離故。譬如牛與馬，其體不爲一，三德與變異，其義不如是，自性有三德，斯義亦復然，同不相離故，本末則相似。

三、塵者，是大等變異我所受用故，故説名爲塵，自性亦如是，我所受用故。

四、平等者，是大等變異一切我共用，如一婢使有衆多主同共驅役，故自性亦如是，一切我同用，是故説相似。

五、無知者，是大等變異，不能識分別，樂苦及闇痴，知我獨得故，離我諸法無有知，自性亦如是，本末同無知，其義則相似。

六、能生本末似者，大能生我慢，我慢生五唯，乃至五大等，自性能生大，故本末皆相似。

我翻似不似者，變異與自性有六種相似，我無此相似，是故翻於似。又翻不似者，變異與自性九種不相似，我翻於八種，故名翻不似。我有多義故，與自性不相似。

外曰：變異與自性，已説有三德，是三德者，何等爲相？以偈答曰：

喜憂闇爲體，照造縛爲事，
更互伏依生，雙起三德法。

喜憂闇爲體者，是三德者，一薩埵、二羅闍、三多磨。喜爲薩埵體，羅闍憂爲體，闇痴多磨體，是現三體相。

照造縛爲事者，是三德何所作，初能作光照，次則作生起，後能柞繫縛，是三德家事，更互伏依生。

雙起三德法者，何等三德法？其法有五種：

一、更互相伏者，若喜樂增多，能伏憂痴闇，譬如盛日光能伏月星等；若憂惱增多，能伏喜樂痴，亦如明日光能伏星與月；若闇痴增多，能伏憂喜樂，亦如日盛光星月明不現。

二、更互相依者，是三德相似，能作一切事，如三杖互能相依，能持澡罐等。

三、更互相生者，有時喜生憂痴，有時憂惱能生喜痴，有時痴能生憂喜，譬如三人更互相怙同造一事，如是三德在大等中，更互相怙共造死生。

四、更互相雙者，是喜有時與憂雙，有時與暗雙，是憂有時與喜雙，

有時與暗雙，痴亦如是，有時與喜雙，有時與憂雙，如婆娑仙人説偈：

喜樂爲憂雙，憂惱與喜雙，
有時喜憂惱，與闇痴爲雙。

五、更互起者，是三德更互作他事，譬如王家女，相貌甚可愛，是名爲喜德，是喜轉成色，爲夫及生屬而作於喜樂，是名作自事；能令同類女，一切生憂惱，是名作他事。亦能生他痴，猶如婢使等，恒憂其驅役，無計得解脱，其心轉痴闇，是名生他事，是名爲喜德，能作自他事。憂生自他事者，譬如劫賊縛王家女，時有王種乘馬執杖來相救拔，憂轉作王種，王是可畏境，生女歡喜，我當得解脱，是名生他事；殺害劫賊故，能生賊憂惱，是名生自事。餘賊見王故，如杌不能動，是名生他痴，是名憂生自他事。闇生自他事者，如大厚黑雲能起電等，闇痴轉作雲，一切農夫有種植者，皆生歡喜，是名生他事；又能生闇痴，譬如貞女與夫相離，見此雲電，憂夫不得還，能生女痴故，是名生自事。亦能生憂惱，譬如賈客在於道中，寒濕不能載，其心則憂惱，是名生他事。如此五種者，是三德家法。

復有三德相：

喜者輕光相，憂者持動相，
闇者重覆相，相違合如燈。

喜爲輕光相者，輕微光照，名之爲喜，若喜增長，一切諸根輕無羸弱，能執諸塵，是時應知喜樂增長。

憂爲持動相者，持者心高不計他，如醉象欲鬥，敵象來相拄，若憂增長者，是人恒欲鬥，其心恒躁動，不能安一處，是時應知憂德增長。

闇爲重覆相者，闇德若增長，一切身並重，諸根被覆故，不能執諸塵，是時應知闇德增長。

外曰：若三德互相違，猶如怨家者，云何共作事？

答曰：實如此，三德互相違，爲屬一我不自在故，得共一事，譬如相違合爲燈，三物合爲燈，是火違油炷，油亦違火炷，如是相違法，能爲人作事，三德亦如是，其性雖相違，能爲我作事。

外曰：上説亦相似，我已得一種，餘五我未得，已成就三德，餘五亦應然。

以偈答曰：

不相離等成，由德翻無故，
末德隨本德，非變異得成。

不相離等成者，不相離等五，義如前説，變異中已成，由是未成故，自性中得成。

由德翻無故者，是不相離等五義，變異中成故，故知自性中必有，云何如此？由三德故。若三德不獨住，知更互不相離，若不相離者，當知即爲塵，既名爲塵者，當知即平等，若平等所受者，是故知無知，若塵、若平等、若無知，是故知能生，若知變異中有此六義者，則知自性中亦有此六義。云何知如此？若翻則無故，若除本自性，末則無六義，譬如除去縷，則無有別衣，即衣即有縷，縷衣不相離，末必由於本，本末不相離。

末德隨本德，非變異得成者，是世間中一切末德必隨本德，猶如赤縷所作衣，衣必隨縷赤，變異等亦如是，由三德故，五義得成，由末六義故，非變異中知有六義。

外曰：世間中若物不可現，是物則爲無，譬如第二頭。如是自性不可現，云何知其有？

答曰：雪山稱兩者，其量不可知，不可言無量，自性亦如是，何因得知有？

别類有量故，同性能生故，
因果差别故，遍相無别故。

自性實有，云何得知？别類有量故，是世間中若物有作者，此物有量數，譬如陶師從有量土聚作器有數量，此器若無本，器應無數量，亦應無器生，見器有數量，是故知有本。縷成衣等譬，其義亦如是。此法中大等變異亦有有數量，何者爲數量？大有一我慢，一五唯五根，十一大有五，是變異者，我見有有量，因平等似量，决知有自性。若自性無者，此變異無數量，亦復應是無。

同性故者，譬如破檀木，其片雖復多，檀性終是一，變異亦如是，大等雖不同，三德性是一，以此一性故，知其皆有本，故知有自性。

能生故者，若是處者有能，是處則可生，譬如陶師有瓦器能，能生瓦器，不能生衣等，是器生者，依能故得成，此能必有依，謂依於陶師，變異亦如是，變異者有生，是生因能成，是能有依處，自性是其依，因此能生故，則知有自性。

因果差别故者，世間因果差别亦可見，譬如土聚爲因，瓶等爲果，是器能盛水油等，土聚則不能，是因果差别，縷衣亦如是。如是大等變異定是果，見此果知有别因不相似，是故有自性。

遍相無别故者，復有别因，爲知自性是實有，遍相者，三種世間，謂地、空、天，實時一切世間無差别，五大、十一根没五唯中無差别，乃至大没自性中亦無差别，是變異，是自性不可説。實時變異無故，自性亦應無，自性若無，生死亦無，是義不然，是自性實，後更能生三種世間故，故知自性有，爲五因故，立有自性。

外曰：若自性有者，不能生變異，以無伴故。譬如一人不能生子，一縷不生衣，門性亦如是。

以偈答曰：

性變異生因，三德合生變，

轉故猶如水，各各德異故。

性變異生因者，此義中自性有三德，故能生變異，自性無此德，汝言則爲實，若有三德不相應，故不能生異。是事不然，三德合生變故。譬如有多縷，和合能生衣，三德亦如是，更互相依故，所以能生異。

外曰：世間生有兩：一者轉變生，如乳等生酪等；二非轉變生，如父母生子。自性生變異，爲屬何因生？

答曰：轉故，如乳酪。自性轉變作變異，故是變異即是自性，是故別類生，此中不論受。

外曰：若一因中不能生多種果，此義中自性若是一，云何得生三種世間？生天則歡樂，生人則憂苦，生獸等則闇痴。若從一因生，云何得三品？

答曰：猶如水，各各德異故。天水初一味，至地則變異，轉爲種種味？各各器異故。

若在金器，其味最甜，若至地上，隨地氣味，種種不同，三種世間亦如是。從一自性生，三德不同故，天上薩埵多，是故諸天恒受歡樂。人中羅闍多，故人多受苦。獸道多摩多，故獸等恒痴闇。是等渚道中，三德恒相應，以有偏多故，故如此差別，如是一自性，能生三世間，三德不同故，是故有勝劣，自性已究竟。

今當次說我，我者微細如自性，云何知有我？爲顯我有故，而說如是偈：

聚集爲他故，異三德依故，
食者獨離故，五因立我有。

一、聚集爲他故者，如自性變異，知者故得解脱，初偈説如此，又説五因成立自性及變異竟。我人最微細，應當次成立，人我是實有，聚集爲他故。我見世間一切聚集並是爲他，譬如床席等，聚集非爲自用，

必皆爲人設，有他能受用，爲此故聚集，屋等亦如是，大等亦如是，五大聚名身，是身非自爲，決定知爲他，他者即是我，故知我實有。

二、異三德故者，自性及變異，六種相似義，上來已説偈。三德不相離，塵平等無知，能生本末似，我翻似不似，因此六異故，是故説我有。

三、依故者，若人依此身，身則有作用，若無人依者，身則不能作，如《六十科論》中説，自性者人所依，故能生變異，是故知有我。

四、食者，如世間中，見六味飲食，知有别能食，如是見大等所食，必知應有别能食者，是故知有我。

五、獨離故者，若唯有身，聖人所説解脱方便，即無所用，如昔有仙人往婆羅門衆所説，如是言：

> 一切富皮陀，一切飲須摩，一切見兒面，願後成比丘。

若唯有身，何用是義？故知離身别自有我，若無别我唯有身者，則父母師尊死後遺身，若燒没等，如是供養，則應得罪，應無福德。以是義故，知有别我。復有聖言：

> 筋骨爲繩柱，血肉爲泥塗，不淨無常苦，當我離此合，
> 汝捨法非法，虚實亦應捨，捨有亦應捨，清淨獨自存。

若無我者，獨存義不存，因此聖言故，故知定有我，依此五種因，有我義成立。

外曰：我者何相？多身共一我？身身各一我？若言云何如此疑，諸師執相違故。有説一我者，遍滿一切身，如貫珠繩，珠多繩一。亦如毘紐天，一萬六千妃一時同欲樂，一我亦如是，能遍一切身。復有餘師説，身身各有我，是故我生疑。

答曰：我多隨身各有我，云何知如是？以偈釋曰：

生死根別故，作事不共故，
三德別異故，各我義成立。

生死根別故者，若我是一，一人生時則一切皆生，處處女人悉俱有胎，亦應有正生，亦應有童男，亦應有童女，如是各各異，不俱共一時，是故知我多。

復次我一者，若一人死時，一切人皆死，以無是義故，故知我不一。

復次諸根異故，若人一者，一人聾時，一切悉應聾，盲及喑啞諸疾病等並皆一時，無如是義故，是故知我多。

復次三德別異故，若人一者，三德應無異，如一婆羅門生於三子，一聰明歡樂，二可畏困苦，三闇黑愚痴。若人一者，一人喜樂，一切同喜樂，若痴亦如是，汝說貫珠及毘紐譬故我一者，是義不然，是故因五義則知我有多。

外曰：我此中有疑，是我者爲作者？非作者？若言云何有此疑，世流布語故。世間說人去、人來，人作；僧佉說人非作者；衛世師說人是作者，是故我疑。

答曰：人非作者，云何所知？以偈釋曰：

翻性變異故，我證義成立，
獨存及中直，見者非作者。

翻性變異故者，前兩偈中說我者異自性，亦殊於變異，翻異二相故，與兩不同故，三德是能作，異此三德故，是故非作者。

外曰：若非作者，用此何爲？

答曰：爲立證義故。我證義成立，我是知者故，餘法不如是。

獨存者，若異性及變異，清淨故獨存。

中直者，與三德異故，三德申縮不同故，是故爲中直。譬如一道人獨住於一所，不隨他來去，唯見他來去，如是三德者，能申縮生死，唯

有一我人能見如是事，是故爲中直。異性變異故，是故我有知，故名爲見者，以是事故，故説見者非作者，故三德能作，是義成立，人我是實有，是多非作者，此義亦成立。

外曰：若人非作者，决意是誰作？我今當修法，離惡成就願。此决意是誰作？若三德作此决意，是智有知，前説三德無知故。若人作决意，人則成作者，前已説人非作者故，故有雙過失。以偈答曰：

三德合人故，無知如知者，
三德能作故，中直如作者。

三德合人故者，是三德無知能作，我有知非作，是二相應故，三德如有知，譬如燒器與火相應熱，與水相應冷，如是三德與知者相應如有知，能作决意，故説無知如知者。

汝説隨世流布語，故人能作者，此義我今答：

三德能作故，中直如作者，因此和合故，非作説能作。如一婆羅門誤入賊群中，賊若殺執時，其亦同殺執，與賊相隨故，是故得賊名。人我亦如是，與作者相隨，以世流布語，説我爲作者。

外曰：自性與人何因得和合？以偈答曰：

我求見三德，自性爲獨存，
如跛盲人合，由義生世間。

我求見三德者，我有如此意，我今當見三德自性，故我與自性合。

自性爲獨存者，是困苦人，唯有能知見，今當爲彼令得獨存，以是義故，自性與我和合。譬如國王與人和合，我應使是人，是人亦與王和合，王應施我生活故，是王人和合。由義故，得成、我、自性和合，義亦如是，我爲見故，自性爲他獨存故。

如跛盲人合者，此中有譬：昔有商侣往優禪尼，爲劫所破，各分散

走，有一生盲及一生跛，衆人棄擲，盲人漫走，跛者坐看，跛者問言：汝是何人？

盲者答言：我是生盲，不識道故，所以漫走。汝復何人？

跛者答言：我生跛人，唯能見道，不能走行，故汝今當安我肩上，我能導路，汝負我行，如是二人以共和合，遂至所在，此之和合，由義得成就，至所在各各相離。如是我者，見自性時，即得解脱，是自性者，亦令我獨存，各相捨離。

由義生世間者，由人爲見他，自性爲獨存故，因此二義故得和合，是和合者能生世間，譬如男女由兩和合故得生子，如是我與自性合能生於大等。

外曰：已説和合能生世間，是生次第何如？

以偈答曰：

自性次第生，大我慢十六，
十六内有五，從此生五大。

自性次第生者，自性者，或名勝因，或名爲梵，或名衆持。若次第生者，自性本有故，則無所從生。

自性先生大，大者或名覺，或名爲想，或名遍滿，或名爲智，或名爲慧，是大即於智故，大得智名。

大次生我慢，我慢者，或名五大，初或名轉異，或名焰熾。

慢次生十六，十六者，一五唯，五唯者：一聲、二觸、三色、四味、五香。是香物唯體唯能。次五知根，五知根者：一耳、二皮、三眼、四舌、五鼻。次五作根，五作根者：一舌、二手、三足、四男女、五大遺。次心根，是十六從我慢生，故説大、我慢、十六。

復次十六内有五，從此生五大，十六有五唯，五唯生五大，聲唯生空大，觸唯生風大，色唯生火大，味唯生水大，香唯生地大。見自性、變異、我三法，得解脱。我今已説竟。

外曰：已説從自性生大，大者何爲相？

以偈答曰：

決智名爲大，法智慧離欲，
自在薩埵相，翻此是多摩。

決智名爲大者，何名爲決智？謂是物名閡，是物名人，如此知覺是名決智。決智即名大，是大有八分，四分名爲喜，四分名闇痴。

喜分者，謂法與智慧，離欲及自在。法者何爲相？夜摩、尼夜摩。夜摩者有五：一者、無嗔恚，二、恭敬師尊，三、内外清淨，四、減損飲食，五者、不放逸。尼夜摩亦五：一、不殺，二、不盗，三、實語，四、梵行，五、無諂曲。十種所成就，是故名爲法。

何者名爲智？智有二種：一、外智，二、内智。外智者，六皮陀分：一、《式叉論》，二、《毘伽羅論》，三、《劫波論》，四、《樹提張履及論》，五、《闡陀論》，六、《尼禄多論》。此六處智名爲外智。内智者，謂三德及我，是二中間智。由外智得世間，由内智得解脱。

何者爲離欲？離欲有二種：一外、二内。外者，於諸財物已見三時苦惱，謂覓時、守時、失時，又見相著、殺害二種過失，因此見故，離欲出家，如是離欲，未得解脱，此離欲因外智得成。内離欲者，已識人與三德異，故求出家。先得内智，次得離欲，因此離欲，故得解脱。因外離欲，猶住生死，因内離欲，能得解脱。

自在者，自在有八種：一者微細極鄰虚；二者輕妙極心神；三者遍滿極虚空；四者至得如所意得，五者三世間之本主，一切處勝他故；六者隨欲塵一時能用；七者不繫屬他，能令三世間衆生隨我運役；八者隨意住，謂隨時、隨處、隨心、得住。

此等四法是薩埵相，若薩埵增長，能伏羅闇及多摩，是時我多喜樂，故得法等四德，是名薩埵相。

翻此是多摩者，翻法等四相：一、非法，二、非智，三、愛欲，四、

不自在。此四法是多摩相，如是四喜、四痴分，若與大相應，則有八分，變時是前生。

《金七十論》卷中

外曰：説大已竟，慢相云何？

以偈答曰：

我慢我所執，從此生二種，
一十一根生，二五唯五大。

我慢我所執者，我慢有何相？謂我聲、我觸、我色、我味、我香、我福德可愛，如是我所執，名爲我慢。

從此生二種者，從此我慢有二種變異生，何者二種？一、十一根生；二、五唯、五大。十一根、五唯，上已説其名，我慢相已説。

我慢有三種，隨一生何法？

以偈答曰：

十一薩埵種，變異我慢生，
大初生闇唯，炎熾生二種。

十一薩埵種變異我慢生者，若覺中喜增長，則生我慢，能伏通憂痴，此我慢是喜種，聖説名轉變。是轉變我慢，能生十一根，云何得如此？以樂喜多故，輕光清淨故，能執於自塵故，説此十一名爲薩埵種。

大初生闇唯者，若大中闇增長則生我慢，能伏通喜憂，此我慢是痴種，故聖説名大初。此我慢生五唯，故五唯及五大，悉闇痴種類。

炎熾生二種者，若大中痴增長，則生我慢，能伏通喜闇，此我慢是憂種，故聖立名名炎熾。此我慢生兩種，能生十一根，亦生五唯等。是薩埵種變異，我慢能生諸根，取炎熾我慢爲伴侶，云何如此？炎熾有事故轉變，薩埵種無事故轉變。我慢若生十一根者，必取炎熾我慢以爲伴

侶，是大初我慢，若生五唯、五大等，必取炎熾我慢以爲伴侶，云何如此？闇痴我慢無有事，炎熾有事故。如是炎熾我慢能生十一根，亦生五唯等，故説炎熾生二種。

外曰：已説薩埵種生十一根，何者名十一根？

以偈答曰：

耳皮眼舌鼻，此五名知根，
舌手足人根，大遺五作根。

耳皮眼舌鼻，此五名知根者，云何説名根？此五能取聲色等，故説名知根。

舌、手、足、人根、大遺，五作根者，云何名作根？語言等諸事，是五能作故，故昔聖立名，名爲五作根。

外曰：此十根者，云何爲其事？

耳根從聲唯生，與空大同類，是故唯取聲。皮根從觸唯生，與風大同類，是故唯取觸。眼根從色唯生，與火大同類，是故唯取色。舌根從味唯生，與水大同類，是故唯取味。鼻根從香唯生，與地大同類，是故唯取香。五作根有五事：是舌根與知根相應，能説名句味。手根與知根相應，能作工巧執捉等。足根與知根相應，能行平等高下路。人根與知根相應，能作戲樂及生兒子。大遺根與知根相應，能棄於糞穢。以是義故名爲十根。

外曰：心根云何？

以偈答曰：

能分别爲心，根説有兩種，
三德轉異故，外别故各異。

能分别爲心根，説有兩種者，心根有二種：分别是其體，云何如此？

此心根若與知根相應，即名知根；若與作根相應，即名作根。何以故？是心根能分别知根事，及分别作根事故。譬如一人或名工巧，或爲能説，心根亦如是。此心云何説爲根？與十根相似，十根從轉變我慢生，心根亦如是，與十根同事，一根所作事，心根亦同作，是故得根名。

外曰：諸根事各異，心根有別不？

答曰：能分別者，即是其事。譬如有人聞某處有財食，即作心言：我當往彼，應得美食及以利養，如此分別是心根別事，以其同生同事別分別故，名之爲根，是故諸根唯十一種。

外曰：是十一根誰之能作？若言云何有此疑者，聖執不同故。有説人我所作，有説自在所作，有説有之所作，如是等執各不同，以是事故，故我生疑，是根塵中十一種，决從有智生，云何知如此？是十一根能取十一境，自性、大、我慢，無有知故，不應有此能。如《路歌夜多論》説。此云世人：能生鵝白色，鸚鵡生緑色，孔雀生雜色，我亦從此生。

是故我今疑十一從何生？

答曰：此論中我非作者，自在亦非作者，無有别法名爲有，是故汝所説不生十一根。

外曰：若爾何法能生？

答曰：三德轉異故，外别故各異。三德在我慢中，隨我意故，轉作十一根。我意云何？是十一外塵各各不同，若生一根不能遍取，是故轉生十一根，各各取諸塵，是故十一根，差别各異。復次，汝言無知不能生多者，是義不然，無知見有多能故，此論中當説。

爲長養犢子，無知牛生乳，爲解脱人我，無知生根爾。是故三德無知能生十一根。

外曰：我今已知十一根從我慢生，此十一根安置各異，誰之所爲？眼最居上能看遠色，耳各一邊能聞遠聲，鼻在一處能取至到香，舌在口中能取來到味，皮根在内外至觸皆知，舌在口中能説名句味，手居左右而能執捉，足在下分能行臍下，二根居隱處爲離他恒見，能生除戲樂，意根無定所，能行分别事，安置此諸根，爲是誰所作？我作自在作，爲

有别因作？

答曰：此論中説，我亦非因，自在亦非因，自性爲正因。自性生三德及我慢，我慢隨我意轉，由是三德，安置諸根，故説三德轉異故，外别故各異。根近遠事有二意：一爲避難，二爲護身。爲避難者，遠見遠聞，逆捨離故。爲護身者，八塵到根，方乃得知，爲欲料理自身使增益故。

外曰：此十一根爲作何事？

以偈答曰：

唯見色等塵，是五知根事，
言執步戲除，是五作根事。

唯見色等塵是五知根事者，眼唯見色，塵是眼事，唯見不能分别捉執，餘根亦如是，各各自境中唯照是其事。知根能照境，作根能執用，知根事已説，次説作根事。言説是舌根境，持是手境，行步爲足境，戲樂及生子爲人根境，除棄是大遺境，作根事已説，次當説大、我慢、心境事。

三自相爲事，十三不共境，
諸根共同事，波那等五風。

三自相爲事者，决智爲大相，此相即以上十四字係增補。大事。計我爲慢相，此相即慢事。分别爲心相，是相即心事。

十三不共境者，十根各各境及大、慢、心相各各所作故，故説不同事。

諸根共同事，波那等五風者，若説不共事義，至必知應有共事，不共事者，如人人各一婦。共事者，如衆人共一婢。何者共事？若五種風：一者波那，二者阿波那，三者優陀那，四者婆那，五者婆摩那。是五風

一切根同一事。波那風者，口鼻是其路，取外塵是其事，謂我止我行，是其作事。

外曰：是波那何根能作？

答曰：是十三根共一事。譬如籠中鳥，鳥動故籠動，諸根亦爾，以波那風動故，十三根皆動，是故十三根同其事。阿波那風者，見可畏事即縮避之，是風若多，令人怯弱。優陀那風者，我欲上山，我勝他不如，我能作此，是風若多，令人自高，謂我勝、我富等，是優陀那事。婆那風者，遍滿於身，亦極離身，是風若多，令人離他，不得安樂，是風若稍稍離，分分如死，離盡便卒。婆摩那風者，住在心處，能攝持是其事，是風若多，令人慳惜，覓財覓伴。是五風事並十三根所作，是十三根不共及“及”下應增一“共”字。事已說。

今當說一時俱起事及次第起，以偈說曰：

覺慢心及根，或俱次第起，
已見未見境，三起先依根。

覺慢心及根或俱次第起者，若見色者，一時大、慢、心、眼根俱起取一境。如眼，餘根亦如是。一時四俱起，同共取一境。

次第起者，如人行路，忽見高物，即起疑心，爲人爲杌。若見鳥集，或見藤繞、或見鹿近、即覺是杌。若見搖衣，或見伸屈，便覺是人。如是覺、慢、心根次第而起，如眼所見，耳等諸根，應知次第亦如是。

已見未見境，三起先依根者，已見法三種，依根次第起已說。今當說未見法三種亦依根次第起。如偈所說：最後由伽時，當有如是人，依邪見邪行，誹謗佛法僧，先邪化父母，朋友及眷屬，開四惡道路，將他入此中。如未來、過去亦如是。依耳根次第起三法，如是三法先依外根故而起。

外曰：是十三作，具是無知，若不與人及自在相依者，云何各各取自境？

以偈答曰：

十三不由他，能作自用事，
我意是因緣，無有別教作。

十三不由他，能作自用事者，此論中自在，及我非作者，前已説，是故十三作具如自境界，自能作不由他。如一梵行婆羅門聞言某處有皮陀師，能教弟子如意受學，我今決定當往彼學，此即是大，作此覺知，是我慢得大，意已作如是計。一切婆羅門所有校具，我悉將去，爲欲往彼使心不散，是心得我慢意已，作是分別。我當先學何皮陀？爲學娑摩皮陀？爲學夜集皮陀及力皮陀耶？外根知心分別已，眼能看路，耳聞他語，手持澡罐，足能蹈路，各各作事。譬如賊主作號令言，出入進止，皆須聽我，是賊群衆悉已從令，如是諸根亦復如是，覺譬賊主，餘根譬賊衆，已知覺意故名各作自事。

外曰：此十三作具，各各捉前境，爲是自爲？爲是爲他？

答曰：我意是因緣，無有別教作，是義前已説。我事者應作故，三德生諸根，爲我顯了捉執諸塵，若汝説是諸根無知，云何得作者？

答曰：是諸根無別自在來依此中以教其作，唯有我與自性和合，起作如是意。汝應顯現令我獨存，因是我意，是故三德能生諸根，各各作事隨我意故，離我意者，無別他教。

外曰：二十四中，有幾名義，得爲作具？

以偈答曰：

作具數十三，能作牽執照，
其事有十種，應引持照了。

作具數十三者，此論中處處説作具決定唯十三：五知根、五作根及覺、慢、心等。此十三作何事？能作牽執照。其事有十種，聲等五塵，

語言等五事，此十是其事。是事有三種：一應牽、二應照、三應執。是中三有所牽，五知具所照，五作具執持，因此三事故立十三根，故說應引持照了。

外曰：幾根取三世塵？幾根取現在塵？

以偈答曰：

內作具有三，十外具三塵，
外具取現塵，內取三世塵。

內作具有三者，覺、慢、心三種，是名內作具，不取外塵故，是故立名內，能成就我意方便故，是故說名具。

十外具三塵者，十外具者，五知、五作根，能取外塵故，故名爲外具。三塵者，是覺、慢、心根，十具爲其塵。譬如其主使役下人，如是三根能使十具，亦復如是。

外具取現塵者，是十種根現在塵爲境。云何知耶？耳根但取現世聲，二世不聞故，如耳乃至鼻根亦如是。舌根者，能說現在名句味語，未來過去則不能說，如舌根，餘四亦如是。

內取三世塵者，覺、慢、心三種能取三世塵，覺者能取現世瓶瓫等，亦能取過去，如取往昔頂生王等，亦能取未來，如說當有破諸人。慢亦如是，以三世塵計爲我所。心根亦如是，分別三世塵，求未來，憶過去故，說內取三世塵。

外曰：幾根取差別塵？幾根取無差別塵？

以偈答曰：

十三中知根，取異無異塵，
舌唯聲爲塵，餘四悉五塵。

十三中知根取異無異塵者，是十三具中有五知根，能取有差別、無

差别塵，差别者具三德，無差别者唯一德。如天上有五塵，謂聲、觸、色、味、香，是五塵無差别，同樂爲體故，是天五塵無有憂痴。人道中五塵有差别，具有樂苦痴相應所成。諸天知根取無差别塵，人即知根能取有差别塵，謂樂苦痴等塵，是故知根能取異、無異等塵。

舌唯聲爲塵者，天舌及人舌唯以聲爲塵，能説名句味。

餘四悉五塵者，是手足根能具五塵，能捉五塵境。如手捉瓶，如手，餘根亦如是，如是四根五塵安立，悉取五塵。

復次，根有别相。以偈説曰：

覺與内具共，能取一切塵，
故三具有門，諸根悉是門。

覺與内具共，能取一切塵者，覺與我慢及心根恒相應故，説覺與内具共，能取三世間塵及三世塵故，説能取一切塵。

故三具有門者，是覺等三具能爲諸門主，若覺等三具相應在眼根，是眼根能顯照色，餘根不能，是三隨集一根，能取三世間塵及以三世，故説此三爲十作具。

餘根悉是門者，謂五知、五作根開閉隨三故，若三在眼，眼門則開，能取前境，餘門則閉，不能知塵，以隨他故。但門非實具，如是十根與三具相應，能取一切三世間塵。

復次偈曰：

諸具猶如燈，隨德更互異，
照三世間塵，爲我還付覺。

諸具猶如燈者，謂五知、五作、我慢及心根，如燈在一處，平等照諸物，如是諸具能照三世間塵故，説猶如燈。

隨德更互異者，更互不相似，耳者取聲不取色，眼則取色不取聲，

乃至鼻但取香不取味，如是五知根，根定對塵異故，説更互異。作根亦如是，舌但説言語，不能作餘事，乃至覺但能作决知，慢惟作執著，心唯作分别，故説更互異。此異義云何？隨三德故生三德，生我慢不同故，我慢生五唯及諸根悉不同。

照三世間塵爲我還付覺者，是十二根照世間塵，悉還付覺者，譬如國土一切吏民取國財物悉付國主，如是諸塵由十二根將還付覺故，覺令我見，故説爲我還付覺。

外曰：何故諸根不自照塵，令我得見？

以偈答曰：

我一切用事，以覺能成就，
復令後時見，自性我細異。

我一切用事以覺能成就者，我事用一切處不同，或人道或天道或獸道中，十塵用乃至八種自在用，知根、作根、十外具照，此塵付囑於覺，覺收以付人，令人得受用，因此次第覺，能令我如意受用，得自在樂，乃至智慧未生時。

復令後時見自性我細異者，後時者謂智慧生時，我與自性有别異，此别異者，未修聖行人不能見故，故説爲細微。此别異中門者，於十三中唯覺令我見，見者何相？謂見我與自性異、三德異、覺異、我慢異、十一根異、五唯異、五大異、身異，如是等異，覺令我知故，故我得解脱。

如前説：若知二十五，隨處隨道住，編髮髻剃頭，平等得解脱，是故唯一覺是我真作具。

外曰：已説前偈，諸根能取有差别、無差别塵，何者差别、無差别？

以偈答曰：

五唯無差别，從此生五大，

大塵有差别，謂寂静畏痴。

五唯無差别者，汝説何者差别、無差别者？

今當答：從我慢生五唯，細微寂静，以喜樂爲相，此即諸天塵，無有差别，天無憂塵故。

從此生五大，大塵有差别者，從聲唯生空，乃至從香唯生地，是五大有差别。是差别有何相？一者寂静，二者令怖，三者闇痴。此五大是人塵。空大三相何如？如大富人入内密室受五欲樂，或上高樓遠觀空大，由空受樂故空寂静；或在上高樓空中冷風所觸，空則生苦，或復有人行在曠路，唯見有空不見聚落，無所止泊，則生闇痴，餘大亦復如是，如是諸天以五唯爲塵，一向寂静，故無差别。人取大爲塵，大有三德，是故有差别。

外曰：是差别已如别説，但有是事，復有差别耶？

答曰：復有别差别，如偈所説：

微細父母生，大異三差别，
三中細常住，餘别有退生。

微細父母生，大異三差别者，一切三世間初生微細身，但有五唯，此微細身生入胎中，赤白和合，增益細身，是母六種飲食味，浸潤資養，增益麤身，是母子飲食路，二處相應故得資益，猶如樹根有容水路故浸潤增長，如是飲食味隨其行路浸益，麤身亦復如是。如細身形量，麤身亦如是，細身名爲内，麤身名爲外，此細身中手、足、頭、面、腹、背、形、量、人相具足。四皮陀中有諸仙人説如是言：麤身有六依，血、肉、筋三種從母生，白、毛、骨三種從父生，是六依身。以外麤身益内細身，是内細身麤身所資益，將出胎時及至已出，以外五大爲其住處，譬如王子他爲起捨種種殿堂，是處應住，是處應食，是處應眠，自性亦如是，爲細身及麤身作依止處。能生五大：一生空大，爲無礙處；二生地大，

爲時著處；三生水大，爲清淨處；四生火大，爲銷食處；五生風大，能令動散。如是三種差別：一微細，二父母生，三共和合，謂寂静、可畏、暗痴等，是三名別差別。

外曰：是三差別幾常、幾無常耶？

答曰：三中細常住，餘別有退生。此三中五唯所現，微細差別，能生初身，是常住，若麤身退没時，細身若與非法相應，則受四生：一四足、二有翅、三胸行、四傍形。若與法相應，則受四生：一梵、二天、三世主、四人道。如是細身則爲定常，乃至智厭未生，輪轉八處，智厭若起，便離此身者解脱，故説微細差別常，餘麤差別退生，不名常。臨死細身，棄捨麤身，此麤身父母所生，或鳥啖食，或復爛壞，或火所燒，痴者細身輪轉生死。

外曰：汝説父母身退没後，何身能輪轉生死？

以偈答曰：

前生身無著，大慢及五唯，
輪轉無執塵，有薰習細相。

前生身無著者，昔時自性者迴轉生世間，細身最初生，從自性生覺，從覺生我慢。從我慢生五唯，此七名細身。細身相何如？如梵天形容能受諸塵。後時是身得解脱故。無著者如聖傳，此細身若在獸、人、天道中，山石壁等所不能礙，以微細故，又不變易，乃至智慧未起恒不相離，是名爲常：

大、慢及五唯者，此身因幾物得成？因七種細物乃至十六種麤物。

是身何所作？輪轉無執塵。此細身與十一根相應，或在於四生，輪轉三世間。無執塵者，若與十一根不相應，若離父母所生麤身，無能執塵力。

有薰習細相者，是細身有三種，有之所薰習，是三有後當説。三種有者：一善成有，二性得有，三變異有。此三有薰習細身。細相者，非

聖不見故，此細身能輪轉生死。

外曰：是十三根足輪轉生死，何假細微身？

以偈答曰：

如畫不離壁，離杌等無影，
若離五唯身，十三無依住。

如畫不離壁，離杌等無影者，是世間中能依，所依二法相應已見不相離，如畫色依壁，離壁無别住，是故離細身，十三不得住。復次，離杌影無依處，離火則無光，離水則無冷，離風則無觸，離空威儀，處不得成，如是離細身，是麤相無依止不得住，故説若離五唯，身十三無依住。

外曰：是細身與十三輪轉生死何所爲？

以偈答曰：

我意用爲因，由因依因故，
隨自性遍能，如伎轉異相。

我意用爲因者，我意用應作，故自性變異。意用有二種：一者受用聲等塵爲初，二者見三德人中間爲最後。梵天處等人我與聲等塵應令相應，後時應令解脱，故自性變異作細身。

此細身何因得輪轉？由依因故。因者謂法等八種，後當説，即説偈言：因善法向上，因非法向下，因智厭解脱，翻此則繫縛。

此因依因復何因成？自性遍能故，譬如國王於自國中隨意能作，自性亦如是，能作天、人、獸等生故，説如技轉異相，譬如伎兒或現天相，或現王相，或現龍鬼等相，種種不同。細身亦如是，與十三相應，或入象馬等胎，轉爲象馬等身，或入人天等胎，轉爲人天身，故説隨自性遍，能如伎轉異相。

外曰：是三有所熏十三根輪轉生死前已説，何等爲三有？

以偈答曰：

因善自性成，變異得三有，
已見依内具，依細迦羅等。

因善自性成變異得三有者，衆物名，諸物有三種：一、因善成就，二、由自性成就，三、從變異得。

因善成就者，如迦毘羅仙人初生共四德生：一法、二智、三離欲、四自在，是四種德，因善得成就故，此四德依善成就有。

何者自性成就？自性成就者，如皮陀傳説，有昔時梵王生有四子，一名婆那歌，二名婆難陀那，三名婆那多那，四名婆難鳩摩羅。此四子已具足是事有身，十六歲時四有自然成，謂法、智、離欲、自在。譬如見物藏，自然而得，此四物不由因得故，故説自性成。

變異得有者，師身名變異，因師身故，弟子恭敬、親近、聽聞得智慧，因智慧得離欲，因離欲得善法，因善法得八自在，是弟子四德從師身得故，説變異得。

此四德熏習大等内具，能輪轉生死，是四德與對治凡八種，是八法依何處住？

答曰：已見依内具，依細迦羅等。内具者，謂大等。此大有八物。依大四住，已如前説：決智名爲大，法智慧離欲，自在薩埵相，翻此是多摩。是八種依内具得成，是八法得天眼聖人所見故，故説名已見。依細迦羅等者，謂八種物：一名迦羅囉、二者阿浮陀、三名閉尸、四名伽那、五名嬰孩、六名童子、七名少壯、八名衰老。是八種由四食味故得增長：一者因母六味增長四身，二者因乳味故增長嬰孩身，三者因乳哺故增長童子身，四者因飲食味增後二身。是八種身依細身成，是十六物熏習内具及微細身，輪轉生死。

外曰：前已説由因依因故，如伎轉異相，何者爲由因？何者名依因？

答曰：

因善法向上，因非法向下，
因智厭解脱，翻此則繫縛。

世間中若人能作夜摩、尼夜摩等法，因此法臨受生微細身向上生八處：一梵、二世主、三天、四乾闥婆、五夜叉、六羅刹、七閻摩羅、八鬼神，是八處由法故得生。若翻此十法而作非法者，臨受生時向下五處生：一四足、二飛行、三胸行、四傍形、五不行，是五處非法所生。

因智厭解脱者，因細身得智慧，因智慧得厭離，因厭離捨棄細身，真我獨存，故名解脱。

翻此則繫縛者，翻智者名無智，如人執言：我可憐，我可愛。我可愛者，由慢故計我，是名無知，此無知繫縛自身，令在人、天、獸等中。繫縛有三種：一者自性縛，二者變異縛，三者布施縛，此三後當説。故説由因及依因，善法名爲因，向上爲依因；非法名爲因，向下爲依因；智厭名爲因，解脱爲依因；無智厭爲因，繫縛爲依因；四因四依因已説。

復有四因四依因，今當説：

離欲故没性，憂欲故生死，
由自在無礙，翻此故有礙。

離欲故没性者，有一婆羅門出家學道，能制十一根，遠離十一塵，護持夜摩、尼夜摩等十智，即得厭離，有厭故離欲，無有二十五實智是故無解脱。是人死時但没八性，八性者，謂自性、覺、我慢及五唯，在八性中未得解脱計爲解脱。後輪轉時於三世間更受麤身，故説厭離故没自性中，是名自性縛。

憂欲故生死者，憂欲者如有人計，我今行大施，作大祠天事，今飲須摩味，於後世間我應受樂。因此憂欲受生生死，諸梵處等乃至獸生，

是名布施縛。

由自在無礙者，自在者，喜樂種類有八分，微細輕光等，由此自在故，故在梵王等處所有八種無礙，此八種自在與覺相應故，故名變異繫縛。

翻此故有礙者，翻自在者即不自在，由不自在故，一切處所皆有障礙，此障礙亦變異繫縛，是闇痴法故，故此偈說四種因依因，離欲者爲因，没性爲依因；憂欲名爲因，生死爲依因；自在名爲因，無礙爲依因；非自在爲因，障礙爲依因；如是八因八依因是十六生，已説竟。

外曰：是十六因依因生，何者爲其體？

以偈答曰：

生因覺爲體，疑無能喜成，
思量德不平，覺生五十分。

生因覺爲體者，生者或十六，或八種依因，若十六種八因、八依因，以覺通爲體，或八種者，八依因名爲生，八因爲其體，故説十六生，名因覺爲體，已如前偈説：決知名爲大，法智慧離欲，自在薩埵相，翻此名多摩。

疑無能喜成者，此十六生分爲四分：一疑、二無能、三歡喜、四成就。如一婆羅門與四弟子從大國王還其本處，在於行路日未出時，其一弟子即白師言：大師，我見道中有一種物，不知是杌爲是兇人？是弟子於杌生疑。師語第二弟子：汝往諦看，爲人爲杌？是人因師言已，即便遥看，不敢近彼，即白師言：大師，我不能近彼。是弟子二人有無能。決語第三弟子言：汝可好看，定是何物？看已，白師：大師，何用看此，是日已出，有大宗侶，可相隨去。是第三人雖未辨人、杌，已生喜心。次語第四弟子：汝當往看，是人眼根淨故，見藤纏繞，上有鳥集，往彼脚觸，還白師言：大師，此物是杌。此第四人乃得成就，故十六生，分爲四分。

思量德不平者，德有三種：謂喜樂，憂苦、闇痴。此三互相違，若喜樂增長，則能伏憂痴，譬如日光能伏星火等；憂痴增長亦復如是，若思量三德、不平等，覺生五十分。五十分者，今當説：

疑倒有五分，無能二十八，
由具不具故，喜九成八分。

疑倒有五分者，疑倒前已説，今當説五分：一闇、二痴、三大痴、四重闇、五盲闇。

今未説無能，前明五疑分。

説闇有八分，痴八大痴十，
重闇有十八，盲闇亦如是。

説闇有八分者，若人不因知離欲没八性中，謂自性、覺、慢及五唯，此人未得解脱，作已得想，由不見此八種繫縛故，故説不見八種，名之爲闇，闇者無明别名。

痴八者，自在有八種，前已説，此中諸天等生執著縛不得解脱，由著自在，輪轉生死，故説痴八分，前八名自性縛，後八名變異縛。

大痴十者，有五唯喜樂爲相，是諸天塵，是五塵與五大相應，三德爲相，此十塵中梵及人獸等生執著縛，謂離此外無别勝塵，因此執著不平等智及解脱法，皆執著塵，不求解脱，故名大痴。

重闇有十八者，八種自在及十種塵，已退生時，是時貧人作是計言，我今貧窮，自在諸塵並皆失盡，分别此事，起十八苦，此苦名重闇。

盲闇亦十八者，如前説自在有八，塵有十種，有人具此十八，臨退死時，作如是計，我今捨八自在及以十塵，獄卒縛我就閻王所，因此計生苦，不及得聽僧佉義，故名盲闇，如是闇者，分别五分，有六十二。

今説無能分者：

十一根損壞，智害名無能，
智害有十七，翻喜成就故。

十一根損壞者，謂聾、盲、鼽爽、癩、癲狂、瘂、戾、跛、石女、黄門、秘上，是十一根損壞，云何説無能？不能聽聞故，乃至不能得解脱，譬如聾人能加一病，語善友言：我困苦當何所作？善友語言：當受僧佉智慧，至盡苦邊即得解脱。

答言：我今不能受持僧佉智慧，不聞師語，即不聞説，慧何從生，如聾、盲等亦如是，爲根壞故，無學慧能及不能得解脱。智害名無能，智害有十七者，後當説。

《金七十論》卷下

翻喜成就故者，翻九分喜及八種成就，翻此十七，名爲智害，是十一根壞及十七智害是名二十八。

云何喜九分？

以偈釋曰：

依内有四喜，自性取時感，
依外喜有五，離塵故合九。

依内有四喜，自性取時感者，依内者依覺、慢、心生四種喜：一、由自性喜；二、由求取喜；三、由時節喜；四、由感得喜。爲現四喜，作如是譬，譬諸婆羅門捨俗出家，有人問言：汝何所解而得出家？是人答言：我知自性是三世間真實因，故我出家。是人唯知自性是因，不知常、無常，有智、無智，有德、無德，是遍非遍，但知有及因，故生歡喜，是人無解脱，是喜由自性生。

次問第二婆羅門言：汝何所知，而得出家？

是人答言；我已識自性是世間因，我已知取是解脱因，雖有自性是

實因，若無取者，解脱不得成，故我攝持取，取者，一切出家行道具，具有四種：謂三杖、澡鑵、袈裟、吉祥等。吉祥有五：一、灰囊；二、天目珠；三、三縷纓身；四、諸咒術章句；五、以一長草安頂髻上，謂吉祥草，此五並是學道之具，能去不淨，故曰吉祥。就前三種合八具也，從此得解脱，我由此出家，是故第二喜名取，因此喜故，不得解脱但知自性因，不能知餘。

復問第三婆羅門言：汝何所知，而得出家？

其人答言：自性及四取，何所能作？我知不受，便得解脱，故求出家。此第三人無有解脱，何以故？不知二十五句義故，是第三喜者，名時節喜。

次問第四婆羅門言：汝何所知，而得出家？

其人答言：自性取時節，何所能作？若離感得，我已知由感得故，故得解脱，故我出家。是第四人亦無解脱，無有智故，是第四喜者名感得喜。此四喜依内得成。

依外喜有五離塵，故合九者，外喜有五種，遠離五塵故。譬如一人見五婆羅門出家，次第往問，初問第一人言：汝何所知，而得出家？

其人答言：世間中有五塵，爲得此塵，諸事難作，或作田，或養獸，或事王，或商賈，離此四事或便作偷賊，是求塵事，决難可作，逼惱自他故，我見此事，故求出家。是第五人無有解脱，無真實智故。又問第二人言：汝知何法，而得出家？

其人答言：我知五塵求覓可得，如前方便作田等，得諸塵已，守護難作。何以故？五家共諍故，由護此塵，應逼自他，我見守護苦，故離塵出家。此第六人亦無解脱，無真實智故。次問第三人言：汝何所知而得出家？

其人答言：我已能令未得求令得，已得守護令不失，此五塵由自受用故，自然成失，若失時即生大苦，由見此失塵過失故求出家。是第七人亦不得解脱，無真實智故。次問第四人言：汝何所知，而得出家？

其人答言：我已能覓未得，得已能護，失已亦能更覓。若爾，何以

出家？五根無厭足，展轉求勝故，我見此善根過，故求出家。是第八人亦無解脱，無真實智故。次問第五人言：汝何所知，而得出家？

其人答言：我已能覓未得，得已守護令不失，用已更能覓，若求最勝，我亦能得。若爾，何故出家？由塵四事故應殺害他，若不害者是事不成。若作田者，則應斬草伐樹；若鬥戰時，則應殺人；或劫他財則損減他，或説其口妄語，乃至一切世間過失並由塵起，我知此失，故求出家。是第九人亦無解脱，由外厭故，不修實智。故説前四依内，後五依外，故合九喜，此九種喜仙人立九名，能清淨塵污，故説九喜名爲水，一潤濕水，二深淺水，三流水，四湖水，五善入水，六善度水，七善出水，八光明水，九勝清淨水。翻此九喜名九無能，謂非潤濕乃至非勝清淨水。

外曰：此三法與成相違，何法名爲成？

以偈答曰：

思量聞讀誦，離苦三友得，
因施成就八，前三成就鈎。

思量聞讀誦，乃至因施成就八者，此八種能，六行得成。如一婆羅門出家學道，作是思惟：何事爲勝？何物真實？何物最後究竟？何所作爲，智慧得成顯？故作是思量已，即得智慧。自性異、覺異、慢異、五唯異、十一根異、五大異、真我異，二十五真實義中起智慧。由此智慧起六種觀：一、觀五大過失，見失生厭，即離五大，名思量位；二、觀十一根過失，見失生厭，即離十一根，此名持位；三、用此智慧觀五唯過失，見失生厭，即離五唯，名入如位；四、觀慢過失及八自在，見失生厭，即離慢等，名爲至位；五、觀覺過失，見失生厭，即得離覺，名縮位；六、觀自性過失，見失生厭即離自性，是位名獨存。此婆羅門因是思量故得解脱，此成由思量得，故名思量成，思量成已説。次説聞成義，如一婆羅門聞他讀誦聲，謂自性異，覺異乃至真我異，聞此讀誦聲

已覺知二十五義，即入思量位；離五大，入能位，離十一根，入如位；離五唯，入至位；離慢等，入縮位；離於覺，入獨存位；離自性，是名解脱，聞成義已説。

次説讀誦義，有八智慧分得成。如一婆羅門往至師家，一欲樂聽聞，二專心諦聽，三攝受，四憶持，五知句義，六思量，七簡擇，八如實令入，是名八智分。由此智分得二十五義，入六行，得解脱。

離苦三成者，一離内苦，如一婆羅門爲内苦所逼，謂頭痛等，往詣醫所，得治痛已，由此内苦起於欲知，爲欲求知，滅此苦因往就師家，生八智分，得二十五義，入六行觀，故得解脱。此成由内苦，如身苦、心苦亦如是。二離外苦，如一婆羅門爲外苦所逼，謂人、獸、翅乃至山木石等之所困苦而不能忍生，求欲知滅苦之因往詣師家，修八智分，得二十五義，入六行觀，故得解脱。此成由外苦得。三依天苦，如一婆羅門爲天苦所逼，謂寒熱雨等，其不能忍詣師求八智分，得二十五義，入六行觀，故得解脱。

七善友得者，不由八智分得，但從善友得智慧，至智慧究竟則得解脱。

八因施成者，如一婆羅門，人所憎惡，知他憎己，是故出家。即出家已，師及同友亦生憎惡，不與智慧，自知薄福，往邊村住，自謂此處無婆羅門，可安居住；即往住已，多得施食，其所餘者還施親友乃至女人、牧人，於是村人並皆愛念，安居欲竟一切人衆並言嚫施三杖、澡罐、諸衣物等。近帝釋會時，語諸人言，誰能與我還本大國看於此會，若欲去者人人齎物爲我將往，往彼到師家已，選擇勝物以供養師，餘物次第分與同學師友，衆人並生愛念，師即施其智慧，由此智至究竟智即得解脱，此由施得成。

此八成者，昔日仙人又立别名，一、自度成，二、善度成，三、全度成，四、喜度成，五、重喜度成，六、滿喜度成，七、愛成，八、遍愛成。

按：昔仙立别名者，一、自度者，此人最利自思惟，得波若成解脱

不由他教，故云自度成也，自思惟得不由他故。自度即波若，波若能免，此至彼故稱爲度，至之時則名解脱，解脱即名成，因名爲度，果名爲成，此度成由自思得，故云自度成也。後七度成義無異也，但别名不同耳。二、善度成者，由自、由他故得波若成解脱也，此人神根小劣薄，由他教自義多而能得度脱，故稱善度成也。三、全度成者，一向由他教得，故稱爲全，神根復劣也。四、喜度成者，此人爲内苦所逼，謂頭痛等，詣師求治，得暫脱内苦，此爲一喜，思惟此脱，非是永脱，知獨存時，乃是永脱，故詣僧法師學波若求成解脱，得復歡喜，從此兩喜爲名，名喜度成也。五、重喜度成者，此人爲内外兩苦所逼，詣師請治二苦，二苦即暫息，即是兩喜，知此非永脱故，求師學度成，得故歡喜，受重喜名。六、滿喜者，此人具爲三苦所逼，(一)内苦頭痛等，(二)外苦刀杖等，(三)天苦風雨寒熱等，詣師請治，治之即差，稱爲遍喜。知非永脱，就師修學，故得度成，從此爲名，名遍喜度成也。七、愛度成者，爲師憐愛，教彼度成，從師受此名也。八、遍愛成者，此人爲一切所憎，而得財布施，遂爲一切所愛，一切並欲使其得脱，故云遍愛度成也。

若翻此八成，則名八無能，謂非自度無能，乃至非遍愛無能，如是十一根墮無能及十七智害無能，爲二十八無能，是疑無能喜成轉爲五十義已説。

按：是根壞無能有十一，智害無能有十七，合二十八無能。就五疑、九喜、八成、合五十已説竟也。

前三成就鈎者，譬如醉象以鈎制伏，不得隨意自在，是五疑、二十八無能、九喜所制伏，世間不得真實智，若離實智則無八成故，説前三是成就鈎故。次捨疑、無能、喜、勤修八種成。

按：前三成就鈎者，五疑二十八無能及九喜是後八成就家之鈎也。八種應得成解脱，而由三故不得，如醉象應自在由鈎故不得自在隨意，八成亦如是，必由真實智故得八成，爲三所鈎故不得實智，必須捨前三，勤修後八種。

外曰：諸有所熏習體相故輪轉生死，前已説。體相有二種：一微細

體相在初生，二父母生身及十一根共相應，八有所熏習故，輪轉生死。此中有疑：何者先生？體相爲先？諸有爲先？

按：外曰下次問，先牒前義，後問前後，諸有所熏習體相故，輪轉生死者，上來已説也。諸有即是八有，謂四法四非法，四法者：一法、二智、三離欲、四自在。翻此四法即四非法也。八名爲有，前四法所熏習能令得天道，後四非法所熏習能令得人獸二道也。所熏是體相，體相有二種：自性、覺、慢、五唯名微細體相，從五唯所生與十一根相應起者名麤體相，是八種有及所熏習二體相誰爲先生？八有在先？二體在先耶？

以偈答曰：

離有無別相，離細相無有，
相名及有名，故生有二種。

離有無别相者，若離諸有，體相不成，譬如離熱，火不得成。

離細相無有者，若離細相，諸有不成，譬如離火，熱不得成，是兩法相依如火與熱，此法俱起，如牛兩角。

相名及有名故生有二種者，自性變異有二名：一生相名；二生有名。初生生死即具二種。

按：答二解釋明八有與體相無有先後，必相應俱生，如火與熱不得相離，如牛兩角必也俱起，八有與體相亦爾，有自性、覺、慢、五唯、細體相時，必有八有中四種，若非四法即有四非法，決不得相離，是父母所生，麤身亦如是，體相亦如是，與八有決不得相離也。

外曰：此生唯有二種，更有别名？

答曰：有第三生名含識生，如偈所説：

天道有八分，獸道有五分，
人道唯一生，略名含識生。

天道有八分者，一、梵王生，二、世主生，三、天帝生，四、乾闥婆生，五、阿修羅生，六、夜叉生，七、羅刹生，八、沙神生。獸道有五分者，一、四足生，二、飛行生，三、胸行生，四、傍形生，五、不行生。人道唯一生者，人道唯一類故。説含識有三種：謂天、獸、人三及相有爲三。

外曰：三世間中，何物得，何處增多？

以偈答曰：

向上喜樂多，根生多痴闇，
中生多憂苦，梵初柱爲後。

向上喜樂多者，梵生處等喜樂最爲多，此亦有痴闇，爲喜樂伏逼故，梵等諸天多受欲樂。

根生多痴闇者，謂獸翅乃至柱等不行生。此中闇痴爲多，此亦有憂樂，爲闇痴伏逼故，獸等多闇痴。根生者三生，其最下故説根。

中生多憂苦者，人生中憂苦爲多，亦有喜闇痴，以憂多故，伏逼喜闇故，人中多憂苦。人道名中者，三道居中故。

最後生者，云何説名柱？謂草、木、山、石等，三世間由此荷持，故説名柱。如是相生有生及含識生已具説，此三生是自性所作故。自性事已滿，謂生世間及得解脱。

外曰：三世間中人、天及獸誰受苦樂？爲自性受？爲覺、慢、五唯乃至十一根等受？爲是人我受？

以偈答曰：

此中老死苦，唯智人能受，
體相未離時，故略説是苦。

此中老死苦，唯智人能受者，三世間中有苦是老所作，皮皺、髮白、

脱落、氣嗽、扶杖、親友所輕，如是等苦並由老故。死苦者，有人得八自在，或得五微塵，或得麤塵，是人臨死爲閻羅所録，此中受苦，名爲死苦。復有中間時三苦，智人能受此三苦，自性及麤身無智，故不能受，故説人苦非自性等苦。

外曰：幾時人受此苦？

答曰：體相未離時，故略説是苦，大等相及細身若未相離，是麤身於世間中輪轉未相離，如是時中人我受苦。若細麤相離時，人我即解脱，若解脱時，如是等苦畢竟不受，若未離細麤相，則不得解脱苦，故略説細相麤相名爲苦。

外曰：自性事唯此，爲更有耶？

以偈答曰：

自性事如此，覺等及五大，
爲脱三處人，爲他如自事。

自性事如此覺等及五大者，此偈説何義？謂七十偈義其相已成滿。云何如此？自性兩種事已顯現故。

一者次第起生死，令我與三世間塵相應，得次第起，初起覺，從覺起慢，從慢起五唯，從五唯起十一根及五大，此二十三事，身覺爲初，以五大爲後。

二者爲脱三處人爲他如自事者，爲解脱天道中人我及人、獸道中人我，次第作八成，今見自性我中間，此兩但爲他不爲自，譬如有人作朋友事不作自事，如是自性但作他事，無自爲事。

外曰：汝説自性作人我事已，則得離我，此自性無知，唯人我有知，云何作意令他與塵相應，輪轉三世間，後令得解脱？若有是意非謂無知。

答曰：已見無知如物有合有離，如偈説言：

爲增長犢子，無知轉爲乳，

為解脱人我，無知性亦爾。

為增長犢子無知轉為乳者，如世間中無知水草，牛所噉食，應長養犢子，如作如此計，於一年内能轉作乳，犢子即長，能噉草已，牛復食水草，則不變為乳。

為解脱人我無知，性亦爾者，如是無知自性為我作事，令得解脱，或合或離，離竟不更合。

復次偈言：

為離不安定，如世間作事，
為令我解脱，不了事亦爾。

為離不安定如世間作事者，如世間人心不安定，往還彼此，為離不安定故。

為令我解脱不了事亦爾者，自性由我故，如有不安定，為我應作事，一取聲等塵，二取三德，我中間除不安定已，最後得相離，不了者是自性别名，已過根故，故亦稱為冥。云何知有？如前説有五因緣，知自性是有。如前偈説：别類有量故，同性能生故，因果差别故，遍相無别故。以如此道理，故知自性是有。

復次偈言：

如伎出舞堂，現他還更隱，
令我顯自身，自性離亦爾。

如伎出舞堂，現他還更隱者，如一伎兒作歌舞等樂，現身示觀者，彼人見我已，我事已究竟，還隱於障中，自性亦如是。或約覺現身，或約慢現身，或約五唯、五根、五作、五大等現身，或約喜、憂闇痴三德及三世間等現身，現身已，然後則遠離，不復受三熱，故説令我顯自身，自性離亦爾。

外曰：自性顯自性身有幾種方便？

以偈答曰：

以種種方便：作恩於無恩，
有德於無德，爲他事無用。

以種種方便作恩於無恩者，聲、觸、色，味、香等塵能顯現於我，義説顯是事，我汝更互異，我受性恩已，無一恩酬性。

有德於無德爲他事無用者，自性有三德，謂喜、憂、闇痴，我則無此德。猶如有人利親益友，不望彼恩。如是自性從，初爲我作隨意事乃至解脱，我無一時報彼恩事，故説爲他事無用。

外曰：我正遍見自性已，然後得解脱，爲仿佛見耶？

以偈答曰：

太極軟自性，我計更無物，
我今已被見，因此藏不現。

太極軟自性，我計更無物者，如世間中見一人有女大勝德，復次見第二女其德最勝，即作計言：是女最勝，無更及者，自性亦如是，二十四義中無有一物如其柔軟，云何知如此？不能忍受他見故。

外曰：是義不然，人我獨存，不由見自性故。如執自在因師説：我痴無自性，自安樂苦中，自在天使去，天上及地獄。因此執故，若我見自性，自性不得離，故自性柔軟不得成。復次，執自然因師説見自性得解脱，是義不然，解脱自然得故，如前偈説：能令鵝白色，作鸚鵡青色；是因能生我，造孔雀斑色。如是一切世間自然爲因，是故自然解脱不由自性。

復有師説，若見自性得解脱，是事不然，由人我解脱故。如偈中説：

四皮陀歌讚，已有當有人，
死活等自在，行遍不重行。

是故解脱，不由見自性。

答曰：汝言自在天爲因，是義不然。云何如此？以無德故。自在天無有三德，世間有三德，因果不相似，是故自在不爲因。唯有自性有三德，世間有三德故，知自性能爲因。是故人我亦不爲因，無有三德故。自然爲世間因，是義不然，非證比量境界故，證量者見先作因，然後得果，比知者由此證見，比度去來，亦知如此。若汝説由聖言故，是故得知，是義不然，顛倒説故，是故不成聖。

外曰：又有諸説謂時節爲因，如偈所言：時節熟衆生，及滅滅衆生，世眠時節覺，誰能欺時節。一切諸事皆由時節，是故不關見自性得解脱。

答曰，時節因不然，三攝中無故，自性、變異、我，攝諸法皆盡，離三無别法，此中時節不被攝，故知時節無。此變異體説名時節，過去變異名過去時，現在、未來亦復如是，故知時節者是變異别名。以是義故，自性爲正因。若人得如此正智，是時即得正遍見自性，自性即隱離，以自性離故，故我得解脱，故説太極軟自性，我計更無物。

外曰：自性若被見，云何得離？

答曰：我今已被見，因此藏不現，譬如貴家女，其性最爲善，有人卒來見，是女即羞隱，自性亦如是，若我正遍見，即離便藏隱，唯我獨自存。

外曰：世間及聰明同説此言，人縛人解，人輪轉生死，此言實不實？

答曰：此言不實。云何知？如偈所説：

人無縛無脱，無輪轉生死，
輪轉及繫縛，解脱唯自性。

人無縛無脱者，人我不被縛，云何如此？無三德故，以遍滿故，無

變異故，無有事故。繫縛者由有三德，人我無三德，故無自性縛。以遍滿者，縛義有彼此，在此不出彼，是故名爲縛，人我無彼此，是故無有縛。無變異者，從覺乃至大，此變異屬自性不屬我，是故人我無變異縛。無有事者，我非作者故故，不能作事，施等諸事皆屬自性，故我非施縛。若非被縛，是故非被脱，義得自然脱。

無輪轉生死者，遍滿一切處，云何得輪轉？行所未曾至，是乃名輪轉，我無處不遍，故無輪轉義。若人不知此實義，得説我被縛及輪轉。

外曰：若爾，誰被縛及輪轉？

答曰：輪轉及繫縛，解脱唯自性。自性由自性變異及施等能自縛身，是五唯細身與十三具相應，爲三縛所繫，輪轉三世間生，若得正遍智生，能解三縛捨離輪轉，則便解脱，故説三世間依性能造作事。若汝説人被縛，世間解脱生死，是義不然。

復次偈言：

如是真實義，數習無餘故，
無我及我所，無倒淨獨智。

如是真實義者，如前已説二十五義。

數習無餘故者，於六行中數數修習故。無餘者，修習究竟故，智慧得生，因此智慧無執、我執、我所執，此三執及五疑並得滅盡，一切事及身皆自性所作。非無、非我、非我所，悉屬自性故，因此修智慧得生清淨獨存，因此智我得解脱。

外曰：我由此智何所作？

以偈答曰：

由智不更生，我意竟捨事，
人我見自性，如静住觀舞。

由智不更生者，由此實智故，自性不更生覺、慢、五唯等。如偈所言：

如谷有冰土，無糠不生芽，智力制伏故，性不生亦爾。

我意竟捨事者，爲我作二種事已究竟，一者受用塵，二見自性。我中間故自性離一切事。

人我見自性，如静住觀舞者，如觀伎人安坐直住，我亦如是，種種事中觀此自性，我終不動，如作是計，是其二縛一切人，後時亦能解脱一切人。

外曰：智於自性我中何所作？

以偈答曰：

我見已捨住，我被見離藏，
自性我雖合，無用故不生。

我見已捨住者，如世間人見諸伎女種種歌舞，作是計云：我已見足直捨心住。伎女念云：我事已被見，即隱離是處。人我亦如是，見自性已，直捨而住，自性亦如是，既被見已，即捨離住。

外曰：人我者遍滿，自性亦遍滿，是二和合，恒有不可離，從此和合云何不更生身？

答曰：自性我雖合，無用故不生。汝説我與自性遍滿故，恒合義實如是。若如此，云何不更生？生用無有故。生用有二種：初令我與塵相應；後令我見自性差别。此兩用見究竟，故不復更生。

外曰：若如此是用則不定，和合爲因故。

答曰：正遍知力故。由此智我見自性熟，厭離已見，雖復和合亦不得生，譬如出債主與負債人，先爲債相應，既還債已，雖復和合，不更相關，我與自性亦如是。

外曰：若由智故得解脱，汝亦有智，我亦有智，云何二人不俱解脱？

以偈答曰：

由正遍知故，法等不成因，
輪轉已直住，如輪身被制。

由正遍知故，法等不成因者，正者如實知二十五義。遍知者，二十五義不多不少。由此智力，一法、二非法、三非智、四離欲、五非離欲、六自在、七不自在，此七被燒壞故，不能作因。譬如種子即被火燒不復生芽，如是七種爲智慧得故不成因，如是之人去來輪轉故。昔時由此法等宿世因得輪轉七處，今爲智慧故，此因不能生依因，譬郊繖無影亦隨無，如是宿因無故，是身亦無，如是智人宿世造行因息故直住，如輪被制。

外曰：若人得智慧，何時得解脱？

以偈答曰：

捨身時事顯，自性遠離時，
決定及畢竟，二獨存得成。

捨身時者，先所作法、非法滅時，正捨此身時，内身有地大還外地相應，乃至内空亦還空大，五根還五唯，乃至心根亦還五唯。

事顯自性遠離時者，一切起生死事及解脱事，已滿足故，是故自性遠離我。

是時中決定及畢竟二獨存得成，決定獨存者，由實知故。離醫方及諸道異執。畢竟者，離四皮陀果，及不由智離欲果是。獨存者，決定無二，畢竟者，無復邊際，此二獨存，二時中獨存。

外曰：此正遍知何用？

以偈答曰：

是智爲我用，秘密大仙説，
世間生住滅，此中得思量。

是智爲我用者，是智者二十五義正遍知，爲我用者，獨存解脱。

秘密大仙説者，秘密者，諸邪説義之所隱覆，不能得顯，離正師不可得故，秘密應施五德婆羅門，不施餘人，故名秘密。五德者：一生地好，二姓族好，三行好，四有能，五欲得。具此智慧乃堪施法，餘則不與，故稱秘密。大仙説者，迦毘羅仙人如次第所説。

外曰：此智中何所思量？

答曰：世間生住滅，此中得思量。世間初梵及後住此中生住滅，生者從自性生覺乃至生五大，住者由細身諸有所熏習輪轉三世間中，滅者由八成永得獨存。此三義智中顯現故，離三無餘義故，故究竟智。

外曰：此智從何而得？

以偈答曰：

是智勝吉祥，牟尼依悲説，
先爲阿修利，次與般尸訶。

是智勝吉祥者，此智昔四皮陀未出時初得成就，由此智四皮陀及諸道，後得成故，故説一切最勝。三種苦及二十四本苦並三縛，由此智，故我得遠離，獨存解脱，故説此智最吉祥。

牟尼依悲説者，誰初得此智，謂迦毘羅大仙人，如前説迦毘羅仙人初出有四德：一法、二智、三離欲、四自在。得此智已，依大悲説護持此智，爲欲度他，由慈悲故，先爲阿修利説，是阿修利仙人，次爲般尸訶説，是般尸訶廣説此論，有六十千偈。迦毘羅仙人爲阿修利略説如此，最初唯闇生，此闇中有智田，智田即是人，有人未有智，故稱爲田，次迴轉變異，此第一轉生乃至解脱。阿修利仙人爲般尸訶略説亦如是，是般尸訶廣説此智有六十千偈。次第乃至婆羅門姓拘式，名自在黑，抄集

出七十偈，故説偈言：

弟子次第來，傳授大師智，
自在黑略説，已知實義本。

弟子次第來，傳受大師智者，是智者從迦毘羅來至阿修利，阿修利傳與般尸訶，般尸訶傳與褐伽，褐伽傳與優樓佉，優樓佉傳與跋婆利，跋婆利傳與自在黑，如是次第。自在黑得此智，見大論難可受持，故略抄七十偈，如前説：三苦所逼故，欲知滅苦因等，故説自在黑略説，已知實義本。此中有聰明人説偈言：

此七十偈論，攝六萬義盡，
此中説緣生，乃至五十義。

彼義者不出此義，如前偈説：生因覺爲體，疑無能成喜，思量德不平，覺生五十分。

復有十義，如偈所説：

有一意用義，五義已獨存，
會離人我多，身住是十義。

有義者，因中有果義。一義者，自性一，隨多人用迴轉。意用者，令我與諸塵相應，後令見中間。五義者，有五道理立自性，有五道理立人我，如前説。獨存者，由正遍知定極獨存。和合及離者，遍滿故和合，事顯故相離。人我多者，生死不同故，此義如前説。身住者，由細身乃至未生智。此十義與五十義合，是六萬偈所説，是故《七十論》與《六萬義》等。

外曰：大論與七十有何異？

答曰：昔時聖傳及破他執，彼有此無，是異義如是，論義已究竟。

按：《開元録》亦名《僧伽論》或爲二卷云，右一論，外道伽毘羅仙人造，明二十五諦，所謂數論。經中云伽毘羅論是也。又《長房》、《内典》二録，真諦譯中有《金七十論》二卷，復有《僧伽論》三卷，二目俱存者，誤也。此論及《勝宗十句義論》者，非是佛法，而諸外道宗以此數、勝二論爲上，欲令博學而破邪現正之者先須委悉異道之宗，故譯出之，恐其失而不傳，故編入藏中耳。

（参見《大正藏》卷五十四 1245—1262 頁）

(8)數論概説

《百論疏》(隋吉藏疏》卷三

外曰：諸餘導師亦能明了諸法相，亦能説深淨法，如迦毘羅弟子誦僧佉經，説諸善法總相、别相，於二十五諦中淨覺分是名善法。優樓迦弟子誦衛世師經，言於六諦，求那諦中日三洗再供養火等，和合生神分善法。勒沙婆弟子誦尼乾子經，言五熱炙身、拔髮等受苦法，是名善法。又有諸師行自餓法，投淵、赴火、自墜高岩、寂然常立、持牛戒等，是名善法。如是等皆是深淨法。何以言獨佛能説耶？

初明諸師亦具内外二德，則同爲世尊，汝不應言獨佛是也。

如迦毘羅下第二廣明三寶化世，此中凡列十師：一迦毘羅三寶行世；二優樓迦三寶行世；三勒沙婆三寶行世；第四師以自餓爲道；第五師以投淵求聖；第六師以赴火爲道；第七自墜高岩求道；第八以寂嘿爲道；第九以常立爲道；第十以持牛戒爲道。前之三師廣列經法，以三寶行化，後之七師直辨苦行而已。……僧佉此云制數論，明一切法不出二十五諦故，一切法攝入二十五諦中名爲制數論。……二十五諦者，此論智度論、金七十論、涅槃經、闍提首那及俱舍論，此五處並解釋之，今略和會，序其綱要。所言冥諦者，舊云外道修禪得五神通，前後各知八萬劫内事，自八萬劫外不能了知故云冥。智度論云：覺諦者，此是中陰識，外道思

惟此識爲從因緣得，爲不從因緣？若從因緣是何物耶？若不從者那得此識？既思惟不能了知，便計此識從前冥漠處生，故稱冥諦，亦名世性，一切世間以此冥諦爲其本性。覺諦者，中陰識即是覺諦，以中陰識微弱異於木石之性，故稱爲覺。我心者，惑心稍麤持於我相，故名我心，即佛法識支，以識支是染污識，外道謂爲我心。從我心生五微塵者，五微塵即爲五諦，我心既麤則外有五塵應之，於佛法即是名色支，外道不達，謂從我心生五微塵。從五塵生五大者，五大即爲五諦，塵細大麤故，從塵生大，地具五塵，水有四，除香，火具三塵，除香、味，風具二，唯有聲、觸，空唯有聲。外道云：地借塵多，是故無力最在其上，空借塵少，是故有力最在其下，此就成世界五輪判之。成内身亦爾。從五大生十一根者，大是因根，是果故從大生根，於佛法義即是六入支已去也，外道不達，謂從大成根。十一根者，謂眼、耳、鼻、舌、身、意、手、脚及大小二道及心平等根，故云十一根。眼等五種名爲知根，謂能有所覺知；手脚等名五業根，業是作用之名，謂此五能有所造作；心平等根有二種釋：一云實，是心識之心，而稱平等者，眼等五根各緣一塵，心識能遍緣五，故云平等；二云名完芙蓉心，以爲平等以其處一身之中，故云平等。釋五大成五根不同，一云遍造是僾樓迦義，二云偏造。遍造者，五大成眼根，火大偏多，色是火家求那，眼還見色；五大成耳根，空大偏多，聲是空家求那，故耳還聞聲；五大成鼻根，地大偏多，香是地家求那，故鼻還聞香；五大成舌根。水大偏多，味是水家求那，故舌還知味；五大成身根，風大偏多，觸是風家求那，故身還覺觸。次偏造是迦毘羅義，以色成火大，火大成眼根，眼根還見色；聲塵成空大，空大成耳根，耳根還聞聲；香塵成地大，地大成鼻根，鼻根還聞香；味塵成水大，水大成舌根，舌根還知味：觸塵成風大，風大成身根，故身還覺觸。五知根勝故，各用一大而成。五業根劣故，具五大而成，心平等根有二釋：若是完心，具五大所成；心識之心，非大所造。撿迦毘羅論是心識之心，以能分别故也。問：僧佉計十一根，衛世師計幾根？

答：《婆沙》云：但計五根，尼乾子計内外物有命根，故不斷生草，

不飲冷水。復有外道計百二十根，謂兩眼、兩耳、兩鼻孔、舌、身、意、命爲十，信等五根、五受根、合二十，六道各二十，故百二十也。及神爲主，名二十五諦，次《迦毘羅論》，明二十五諦者，一者自性，或名勝因，以能爲餘諦作因故，或名冥，難知曉故，亦名衆生性，能成諸物故。第二生大者，或名覺，或名相等也。次從大生慢，慢或名炎熾等。次慢生五塵，五塵生十六法，謂五大、五知根、五作業根，手、脚及男女隨取一，及取大遺，大遺者，棄於糞故也，並及知者，知者即是我，亦名總御，故爲二十五《迦毘羅論》。

問言：云何分别本性及異及知者？

答：偈云本性非變異，大等亦本變，十六但變異，知者非本變。本性者能生一切，不從他生，故稱本性。本性能生大等，是故偈本名不從他生，是故非變異。覺與我心、五塵此七，亦本亦變異，大從本性生，故變異，能生我慢，故名本。我慢從本大生，故變異，能生五塵，故名本。塵從慢生，故變異，能生五大及諸根，故稱本。聲塵生空及耳根，故名本。乃至香生地及鼻根，如是七亦變異。十六但變異者，五大、五作根、五知根及心，此十六但從他生，不能生他，故但變異。知者非本非變異，知者是我，我以知爲體，我不從他生，又不能生他，故非本非變異。

問：五大生十一根，五大何故非本？

答：詳彼義，直明五塵生五大及十一根，不復明五大生十一根，是故五大不名爲本。

問：世性生大等果者，爲世性中有果？爲無果？爲非有、非無？

答：《金七十論》破二家義，立因中有果：一、破勒沙婆因中非有、非無，若非有則是無，若非無則是有，是有無相違不得一處立，如人死，生不俱也。二、破衛世師因中無果，凡有五義不成：一者無不可作故，如沙中無油，終不可取沙作油，如世性中有大等，從世性生大等也；二、必須取因者，如求酪取乳不取水也，故知乳有酪性，故世性中有大等也；三、一切不生故者，若因中無果，則應一物中生一切物，而實不爾，故知有果也；四、能作所作故，如陶師是能作，故取土作瓶，不取草等作

瓶，故知因中有果，故世性能作大等果，則世性中有大等也；五、各隨因有果故，如麥還生麥等，若因中無果，則因果不相似，以此五事故，破衛世師無，立因中有果也。

問：世性與大等何異？

答：略明九異：一者因、非因異，世性但是因，十六法但是果，大、慢、五塵此七亦因亦果，從世性生，故是果，能生他故爲因；二、常、無常異，世性是常，大等無常故，五大没歸五塵，五塵没歸慢，慢没歸大，大没歸世性，世性則常也；三、一、多異，世性唯是一，多人所共故，大、慢等則多人不同故也；四、遍、不遍異，世性與我遍一切處，大等則不遍也；五、有事、不有事異，大等申縮往還生死，世性則不爾也；六、没、不没異，大等諸物没歸世性中，世性則不可没，世性無有流轉没也；七、有形、無形異，世性無形，大等有形，故有異；八、依他、不依他異，如十六物依五塵乃至大依世性，世性無所依；九、從他、不從他異，大等從世性生，故依世性不得自在，而世性無所依也。

問：世性與大九種不同，復有同義不？

答：除世性及我，餘二十三法皆有三性：一樂、二苦、三痴闇，則知世性中亦有三性也，是名同義。

問：相生有二：一轉變生，如乳作酪；二不轉變生，如母生子。世性生大等是何生耶？

答：是轉變相生也。

問：世性是一，云何生二十三異法耶？

答：如天雨是一，至地變成種種味，彼亦爾也。

問：世性爲自能生？爲共他生？

答：世性與我和合共生大等，餘不盡者，如《金七十論》具釋。次俱餘論與次大同。但初三云：一喜樂、二憂苦、三痴，餘者並同，詳此三，非是别數，猶屬二十四諦攝故，上已論之竟也。《涅槃經》闍提首那與此有三異：一云男女二根，此應取男根有二，女根亦二耳，不爾，略舉其一則大遺可知也。二者，二十一法根本有三，謂：黑、染、麤。黑即無

明，染是愛，麤爲嗔。釋此三有二：一云此三屬覺諦攝，非二十五數；二、依《金七十論》，此三猶是上苦、樂、闇耳，則屬二十四諦中，故非别數也。三者，《涅槃經》不數我者，當是略故也。

問：有人言神伏爲冥，神起爲覺，是事云何？

答：若爾，則無二十五諦，今言冥者都是二十四諦之本，故名世間本性，二十四諦都由冥有也。淨覺分者，舊云覺有二種：一垢、二淨。淨中有四：一者福德，謂殺生祀天；二者智慧，謂二十五諦智；三者不著，謂四禪；四者自在，謂五通。不淨覺中亦四：翻上四也，謂罪痴、著、欲、不自在。今爲明善法但舉淨不舉不淨，故云分也，依《金七十論》覺諦有八分，則四分名爲喜，四分爲痴闇。喜四分者，如上釋，迦毘羅論中其已出竟，翻此四分即是痴闇也。

（金陵版《百論疏》卷三 8—18 頁）

(9)《唯識述記》中之二十五諦

《唯識述記》（唐窺基撰）卷四

且數論者，執我是思，受用薩埵、剌闍、答摩所成大等二十三法。

自下破也，於中有二，初别破一十三種大外道計，第二總束九十五種爲四句破。於初别破十三計中，合爲六破，至下當知。此即第一破數論也，文勢有三，初叙計，次破執，後結非。其間子細，至文方科。謂有外道名劫比羅，古云迦毘羅訛也，此云黄赤，鬢髮面色並黄赤故。今西方貴婆羅門種，皆黄赤色也。時世號爲黄赤色仙人，其後弟子之中上首，如十八部中部主者，名筏里沙，此翻爲雨，雨時生故，即以爲名。其雨徒黨，名雨衆外道，梵云僧佉，此翻爲數，即智慧數數度諸法根本立名，從數起論，名爲數論。論能生數，亦名數論。其造數論及學數論，名數論者。此師所造《金七十論》，謂有外道入金耳國，以鐵鍱腹，頂戴火盆，擊王論鼓，求僧論議，因諍世界，初有後無，謗僧不如外道，遂造七十行頌，申數論宗，王意朋彼，以金賜之，外道欲彰己令譽，遂以

所造名《金七十論》。彼論長行，天親菩薩之所造也。下第四卷，更當廣述。依《金七十論》，立二十五諦，總略爲三，次中爲四，廣爲二十五。彼論云：略爲三者，謂變易、自性、我知。變易者，謂中間二十三諦，自性所作，名爲變易，自性者，冥性也。今名自性，古名冥性，今亦名勝性。未生大等，但住自分，名爲自性；若生大等，便名勝性，用增勝故。我知者，神我也。中爲四者，一本而非變易，謂即自性，能生大等，故名爲本，不從他生，故非變易。二變易而非本，一説謂十六諦，即十一根，及五大，總十六諦。又説但十一根，唯從他生，名爲變易，不能生他，是故非本。三亦本亦變易，一説謂七諦，即大、我慢及五唯量，又説並五大合十二法，謂從他生，復生他故。四非本非變易，謂神我諦。廣爲二十五諦者，一、自性、二、大，三、我慢、四、五唯、五、五大、六、五知根，七、五作業根、八、心平等根、九、我知者，於此九位，開爲二十五諦。問：自性云何能與諸法爲生因也？答：三德合故，能生諸諦。三德者，梵云薩埵，此云有情，亦言勇健。今取勇義。梵云剌闍，此名爲微，牛毛塵等，皆名剌闍，亦名塵坌，今取塵義。梵云答摩，此名爲闇，鈍闇之闇。三德應名勇、塵、闇也。若傍義翻，舊名染、麤、黑，今云黄、赤、黑；舊名喜、憂、闇，今名貪、嗔、痴；舊名樂、苦、痴今言樂、苦、捨。外人問曰：此我知者，作、受者耶？答：是受者，三德作故。問：既非作者，用我何爲？答曰：爲領義故，義之言境，證於境也。我是知者，餘不能知。又從冥性，即轉變已，我受用故。次第生者，自性本有，無爲常住，唯能生他，非從他生，由我起思，受用境界，從自性先生大，大者增長之義，自性相增，故名爲大，或名覺，亦名想，名遍滿，名智，名慧。從大生我執，我執者，自性起用，觀察於我，知我須境，故名我執。初亦名轉異，亦名脂膩。有説我慢生五大、五唯十法，五大者：謂地、水、火、風、空，别有一物，名之爲空，非空無爲，空界色等。五唯者：謂聲、觸、色、味、香。有説慢但生五唯，五唯生五大，五大生十一根，爲我受用，先作五唯量者定義，唯定用此，成大根等，若約此説，色成於火大，火大成眼根，眼不見火，而見於色；聲成

於空，空成於耳，耳不聞空，而聞於聲；香成於地，地成於鼻，鼻不聞地，而聞於香；味成於水，水成於舌，舌不得水，而嘗於味；觸成於風，風成於身，身不得風，而得於觸。此中所説，約別成義。有説五唯總成五大，五大總成五根者也，五作業根，心平等根，亦皆總成爲用。五唯須十一根，十一根不能自有，借五大成，佛法所造，是彼能造，故十一法變易非本。順此後解，即今西方猶有二諍，次生十一根，初生五知根，五知根者：謂眼、耳、鼻、舌、皮。次生五作業根，五作業根者：一、語具，二、手，三、足，四、小便處，五、大便處。此中語具，謂語所須口舌等是，此中手足，即分皮根少分爲之，前取總皮，今取支故，又此男女大遺根等，有別作用，故別立也。次生心根。《金七十論》分別爲體，有説此是肉心爲體，神我以思爲體，故因明説執我是思。三德是生死因，由所轉變，擾亂我故，不得解脱，知二十三諦轉變無常，生厭修道，自性隱迹，不生諸諦，我便解脱。今破彼法，顯三德體非是能成，二十三諦非是所成，不破彼我，前已破故，故言三德所成二十三法。

然大等法三事合成，是實非假，現量所得。

二十三諦，出薩埵等三事和合，以成自體，皆是實有，無滅壞法，但是轉變，稱爲無常。初從自性轉變而生，後變壞時還歸自性，但是隱顯，非後無體，滅名無常，體皆自性，更無別體，是實非假。此等皆是觀量所得，我所受用，此顯二義，一實，二現量得。

（金陵版《成唯識論述記》卷四 19—23 頁）

(10)《因明入正理論疏》中之二十五諦

《因明入正理論疏》(唐窺基撰)卷中

成劫之初，有外道出，名劫比羅，此云黄赤色仙人，鬚髮面色皆黄赤故，古云迦毘羅仙人訛也。其後弟子，十八部中上首者，名筏里沙，此名爲雨，雨際生故，其雨徒黨名雨衆，梵云僧佉奢薩坦羅，此名數論，謂以智數數度諸法，從數起論，論能生數，復名數論。其學數論，及造

彼者，名數論師，彼説二十五諦，略爲三，中爲四，廣爲二十五諦。略爲三者，謂自性、變易、我知者。自性者，古云冥性，未成大等名自性，將成大等亦名勝性，勝異舊故。變易者，謂中間二十三諦，非體新生，根本自性所轉變故。我知者，謂神我，能受用境有妙用故。中爲四者：一、本而非變易，謂自性，能成他，故名本，非他成故非變易。二、變易而非本，此有二義：一云十六諦，謂十一根及五大；二云十一種，除五大。三、亦本亦變易，亦有二義：一云七諦，謂大、我執、五唯量；二云十二種，謂前七加五大。能成他，故名本，爲他成，故名變易。四、非本非變易，謂神我，不能成他，非他成故。廣爲二十五諦，一、自性，二、大，三、我執，四、五唯，五、五大，六、五知根，七、五作業根，八、心平等根，九、我知者，於此九法，開爲二十五諦。謂初自性，總名自性，别名三德，薩埵、剌闍、答摩，一一皆有三種德故。初云薩埵，此云有情及勇健義，今取勇義。剌闍云微，亦名塵坌，今取塵義。答摩云闇，闇鈍之闇。自性正名勇、塵、闇也。言三德者，如次古名染、麤、黑，今名黄、赤、黑；舊名喜、憂、捨，今名貪、嗔、痴；舊名樂、苦、痴，今名樂、苦、捨。由此三德是生死因，神我本性解脱，我思勝境，三德轉變，我乃受用，爲境纏縛，不得涅槃，後厭修道，我即不思，自性不變，我離境縛，便得解脱。中間二十三諦，雖是無常而是轉變，非有生滅，自性神我，用或有無，體是常住，然諸世間無滅壞法，廣如《金七十論》及《唯識疏》解。

（《大正藏》卷四十四 116—117 頁）

(11)《阿毘達磨俱舍論》所記二十五諦

《阿毘達磨俱舍論光記》(唐普光述)卷十一

此約數論爲問，數論宗立二十五諦義。言二十五諦者，一、我，彼計常我，以思爲體，性但是受者而非作者，餘二十四諦，是我所，是我之所受用。二、自性，以薩埵、剌闍、答摩爲體，亦名苦、樂、痴，亦

名憂、喜、闇，此三猶如我之臣佐，我若欲得受用境時，即爲我變，未變之時，各住自性，故名自性。三、從自性生大，謂我思量欲得受用諸境界時，三法即知，動轉之時其體大故，名之爲大。四、從大生我執，謂緣彼我，故名我執。五、從我執生五唯量，謂色、聲、香、味、觸，足前爲九。六、從五唯量生五大，謂地、水、火、風、空，足前爲十四。謂色能生火，以火赤色故；聲能生空，以空中有聲故；香能生地，以地中多香故；味能生水，以水中多味故；觸能生風，以風能觸身故。七、從五大生十一根，謂眼、耳、鼻、舌、身、意、手、足、大便處、小便處、語具。語具即是肉舌，足前爲二十五。謂火能生眼，還能見色；空能生耳，還能聞聲；地能生鼻，還能嗅香；水能生舌，還能嘗味；風能生身，還能覺觸。五大並能生意、手、足、大便處、小便處、語具。彼計肉心，名意。彼宗所執諸法是常，如轉變金成環釧等，金色不改，環等相異，若我欲得受用境時，從自性生大，從大生我執，從我執生五唯量，從五唯量生五大，從五大生十一根。若我不受用境時，從十一根卻入五大，從五大卻入五唯量，從五唯量卻入我執，從我執卻入大，從大卻入自性。今約彼宗十一根中，五作業根爲難，語具爲肉舌，於語有增上，手於執有增上，足於行有增上，大便處於棄捨便穢增上，小便處於摇欲樂事增上，此等並有增上，應立爲根。

（金陵版《俱舍論光記》卷十一 12—13 頁）

(12) 數論轉變義的討論

《阿毘達磨俱舍論光記》(唐普光述)卷四十一《分別世品》

數論云何執轉變義？

問數論計，謂執有法自性常存，有餘法生，有餘法滅，如是轉變，何理相違？

答，出數論計。謂數論執薩埵、剌闍、答摩，有法自性常存，有餘

二十三諦生，有餘二十三諦滅。又解，有餘我執等生，有餘大等滅。如是前後轉變何理相違？如變金等成環釧等，金體不異，環等生滅，自性即名有法，謂自體性有大等法，故名有法。如《因明論》云，聲是無常，無常是法，聲是有法，有無常法，故名有法。謂必無容有袪常住，可執別有法滅法生。

難數論云：謂必無容於有法常住上，執別有大等諸諦法滅法生。

誰言法外別有有法，唯即此法於轉變時，異相所依名爲有袪。

數論救，誰言大等法外，別有彼自性有法，以大等法，即有法故，彼宗立即義，此文應言，誰言有法外別有彼法，而言誰言法外別有有法者，義相似故，唯即此大等法於轉變時，大等異相所依自性，名爲有法。據體以論，不得法外别有有法，據相似説，可言自性名爲有法，彼宗二十五諦中，我及自性是常，大等二十三諦體常，即自性故，相無常，前生後滅，相不定故。此亦非理。

論主非。非理者何？數論徵，即是此物而不如此，如是言義，曾所未聞。

論主答：自性即是此大等物，而不如此大等無常，如是言義，曾所未聞。又解大等即是此自性物，而不如此自性是常，如是言義，曾所未聞。

（金陵版《俱舍論光記》卷四十一 4—6 頁）

(13) 數論八不可見説

《阿毘達磨大毘婆沙論》(唐玄奘譯)卷十三

數論者説由八緣故，雖有色而不見：謂極遠故，極近故，根壞故，意亂故，極細故，有障故，被勝映奪故，相似所亂故。

（《大正藏》卷二十七 64 頁）

6. 勝論

(1)論一切法有

《成實論》(後秦鳩摩羅什譯)卷三《一切有無品》

論者言，有人説一切法有，或説一切法無。

問曰：何因緣故説有？何因緣故説無？

答曰：有者，佛説十二入名爲一切，是一切有。地等諸陀羅驃，數等諸求那，舉下等諸業，總相、别相、和合等法，及波居帝本性等，及世間事中兔角、龜毛、蛇足、鹽香、風色等，是名無。又經中佛説，虚空無轍迹，外道無沙門、凡夫樂戲論，如來則無有。又隨所受法，亦名爲有，如陀羅驃等六事是優樓佉有，二十五諦是僧佉有，十六種義是那耶修摩有。

(金陵版《成實論》卷三 3—4 頁)

(2)四大與色

《成實論》(後秦鳩摩羅什譯)卷三四《大實有品》

汝先言爲外道故，説四大者，是事不然。所以者何？諸外道輩説四大與色等若一若異。我等説觸入少分是四大，是故無咎。又我等説現見堅等是四大，不如衛世師人説四大亦有非現見。

(金陵版《成實論》卷三 23—24 頁)

(3)實德句義

《成實論》(後秦鳩摩羅什譯)卷五《香相品》

問曰：優樓佉弟子謂香唯是地之求那，此事云何？

答曰：無陀羅驃，是事已明，故知不然。又衛世師人謂白蠟、鉛、

錫、金、銀、銅等皆是火物，而是中有香，故知非唯地有。

問曰：白蠟等與地合故有香？

答曰：此非客香。所以者何？先餘物中不聞此香，若曾聞者，可言是客，如先聞華中香，後衣中聞可名是客，是白蠟等香不如是，是故非因。又是白蠟等無五香時，不應言客。又我亦可説水等中無色等，但與地合故，色等可得。若汝言水等中自有色者，我亦説白蠟等中自有香。又若物中有不相離法，即此物有，是故香隨不相離處，即此物香。又水等中若有香，以微故不知，有何咎。如説月中有火，火決定熱，又汝説温室中火滅，餘熱中有微色，亦説湯中有微冷相，水香亦爾，是中無決定因，言水中無香。又汝諸陀羅驃無決定相，所以者何？汝自誓言地中有香，而金剛頗黎等燒變異故，皆是地物而皆無香。又汝言水相定冷，乳等相亦定冷，而酥等有香故，説名地物。又言火決定熱，以白蠟等爲火物，而中無定熱，又月等實冷，而汝説爲火物，以此等故，諸陀羅驃無決定相，是故香唯地有，此事不然。汝以白蠟等爲火物，是亦不然，所以者何？無決定熱故。優樓佉弟子説火決定熱，而白蠟等無熱。

問曰：白蠟等物熱在果中，不在觸中？

答曰：酥果冷故應是水物，而汝以定有香故，名爲地物，是故説果不名用因。又訶黎勒果時定熱應是火物，而實有香，有五味故不名火物，以説果非因故，白蠟等非是火物。又火相輕，白蠟等重，火色白，而白蠟等色黑，又白蠟等與火無有同相可得知是火物，又白蠟等與火相違，所以者何？熱則消故，若是火物，得火應增，而實不增，故非火物。汝等不善思故，謂香唯是地物，是香皆在四衆中。

（金陵版《成實論》卷五 15—16 頁）

(4) 地大與觸

《成實論》(後秦鳩摩羅什譯) 卷五《觸相品》

問曰：優樓佉説地觸是不冷不熱，風觸亦爾，水觸冷，火觸熱，是

事云何？

答曰：先已説無有決定，謂酥等定冷，蠟等無熱。又先説三觸，若是風客，則風無別觸，故無定相。又湯中冷相不可得，故水非定冷相。

問曰：湯中有微冷相，火勝故不知。何以知之？若火勢盡還更冷故。

答曰：白蠟等酥等堅物，與火合故則流，若堅相不失而有流相，則堅相即爲流相，若失堅相而有流相，是則冷觸滅已更生冷觸，如地觸是不冷不熱，與火合時，觸若不失，則不名熟變，若失此觸更生異觸，如是則冷觸失已，更生冷觸。若爾，水諸求那亦應熟變，汝言反復有過，又相違法生故，諸相無常，如火合故草等相滅。若謂熱觸覆冷觸者，他人亦可言乳相不滅，但酪相覆故不可得，若汝謂不見乳還爲乳，然則無有熟變，所以者何？開始生死中何物不爲火之所燒，亦見土中有黑泥可得，當知亦從熟變而還，故知熟變非常不還，如是則冷觸失還生冷觸，或有與火合故，黑色滅還生黑色，赤色滅還生赤色，如是冷觸滅已離火還生，斯有何咎。又衛世師人説，但地有熟變相，水等中無。而藥師説，若飲沸湯，則得異果，若湯中色等不失，安有異果？故知水等亦有熟變。如火燒物，失本相故更有異相，故知物有異相，水亦如是。又是諸相相違故無常，如水能滅火，火能消水，火力無物不消，況與水合，而冷觸不滅，是故衛世師經説水決定冷，是事不然。

（金陵版《成實論》卷五 17—18 頁）

(5) 婆私吒外道"四種無"學説

《大般涅槃經》(劉宋慧嚴等依《泥洹經》增補《北本》四十卷　北涼曇無讖譯)卷三十五

復有梵志，姓婆私吒，復作是言：瞿曇所説涅槃常耶？如是梵志。婆私吒言：瞿曇，將不説無煩惱爲涅槃耶？如是梵志。婆私吒言：瞿曇，世間四種名之爲無。一者未出之法，名之爲無，如瓶未出泥時，名爲無瓶；二者已滅之法，名之爲無，如瓶壞已，名爲無瓶；三者異相互無，

名之爲無，如牛中無馬，馬中無牛；四者畢竟無故，名之爲無，如龜毛兔角。瞿曇，若以除煩惱已，名涅槃者，涅槃即無，若是無者，云何言有常樂我淨？佛言：善男子，如是涅槃非是先無，同泥時瓶，亦非滅無，同瓶壞無，亦非畢竟無，如龜毛兔角，同於異無。善男子，如汝所言雖牛中無馬，不可說言牛亦是無，雖馬中無牛，亦不可說馬亦是無，涅槃亦爾，煩惱中無涅槃，涅槃中無煩惱，是故名爲異相互無。婆私吒言：瞿曇，若以異無爲涅槃者，夫異無者無常樂我淨。瞿曇，云何說言涅槃常樂我淨？

（《大正藏》卷十二 841 頁）

(6)勝論六諦

《百論疏》(隋吉藏疏)卷三

優樓迦弟子下第二師亦三寶化世，優樓迦佛寶，弟子僧寶，衛世師爲法寶。衛世師此云異勝論，異於僧佉，故稱爲異。明義自在，破他令壞，故稱爲勝。今言六諦者：一、陀羅驃，稱爲主諦，亦云所依諦，謂地、水、火、風、空、時、方、神、意，此九法爲一切物主，故云主諦。又解，一切法悉有依主，故破神品云：黑是求那，氎是陀羅驃；破異品云，瓶是陀羅驃，一是求那，故知依主通於萬法。二者求那，此云依諦，有二十一法，謂一、異、合、離、數、量、好、醜八也。次有苦、樂、憎、愛、愚、智、勤、惰亦八也。次有五塵：即色、聲、香、味、觸也。以五塵依地、水、火、風、空五主諦也，苦、樂、愚、智等以神意二主諦，餘八通依。三者羯摩諦，此云作諦，謂舉、下、屈、申、有所造作也。四者三摩若諦，此云總相諦，謂總萬法爲一大有等。五毘尸沙諦，此云别相諦，謂瓶、衣不同也。六三摩婆夜諦，此云無障礙諦，如一柱色香遍有而不相障。

問：一切物皆具六諦也？

答：具。今略舉内外二物，瓶爲主，塵依之，即依、主二諦。瓶爲

他所作，即是作諦，瓶有總別，瓶上五塵不相障礙，即餘三諦也。身爲主，二法依之：一諸塵、二心數。身有所作，身具總別，身上諸塵不相障礙，即不相障也。《俱舍論》云地騰脾，此云物也，但物有九種：一地、二水、三火、四風、五空、六方、七時、八我、九心。此九物有遍、不遍，地、水、火、風、心，此五物不遍；空、時、方、我，此四則遍一切處。此四物别有合離法，如行時舉一脚即是離，下脚著地即是合，一切業行悉如是。求那此云德，而有十七種：一色、二香、三味、四觸、五聲、六數、七量、八名、九合、十離、十一此、十二彼、十三智、十四苦、十五樂、十六憂、十七憎。依物住，是物家德。自有三類：一、能造，如色等五是能造德，色是火德，香是地德，味是水德，觸是風德，聲是空德也；二、數等有七種德是平等德，此七通九物德，均故稱平等德；三者智等有五德，是我德也。求那非止有十七，如法，非法、功用、長短、老少等皆是求那，此十七爲本也。物唯自生，物不生德，德唯自相，生不生物，由非類生故不相生也。物有三時：一方便、二正有、三後有。若鄰虚塵未與有和合時名方便，爾時鄰虚塵獨住，未與大有合，不可説有，亦不可言無，必有故，不如兔角。鄰虚與大有合時即生德，於物德中，此德但是物德，德亦非業德。物有動轉，去來等名業。九物中唯地、水、火、風、心五物有鄰虚，餘物無也。求那諦中，日三洗再供養火等，和合生神分善法者，苦樂愚智是求那諦體，若能日三洗再供養火，即是智性，若不作者便是愚性，所以於求那諦中明修行也。外道謂恒河是吉河，入中洗者便得罪滅，彼見上古聖人入中洗浴便成聖道，故就朝暝及日中三時洗也。《智度論》破云，何水即洗罪亦應洗福也，再供養火者，三洗明滅罪，再供養火爲欲生福。外道謂火是天口故，就朝暝二時再供養火。

問：外道何故謂火爲天口耶？

答：《俱舍論》云，有天從火中出語言，諸天口中有光明謂言是火，故云天口。《方便心論》云，事火有四法：一、辰朝禮敬，二、殺生祭祀，三、燃衆香木，四、獻諸油燈。

問：《智度論》云，火本爲天口，而今一切啖，此言何謂？

答；外道謂火是天口，正燃蘇等十八種物，令香氣上達諸天，天得食之，令人獲福，將欲燒時，前遣人咒，然後燒，而今一切啖者，此是無常變異，令一切淨、不淨悉皆燒之，故云一切啖。和合生神分善法者，明崇向三洗以除罪，再供養火以生福，罪滅福生與神和合，神是常，不可生，但神爲主，善依神生，故言生神分善。然神具生善惡，今但明善，故稱爲分。

（金陵版《百論疏》卷三 8—18 頁）

（7）微塵不滅

《百論疏》（隋吉藏疏）卷九《破異品》

衛世師云：三灾起時，世界麤物即是有爲，悉皆滅盡，唯有鄰虚塵常住不滅，爲内外法因。若無此塵者，後世界起時，即成無因有果，今此微塵在，後生諸物則有因有果。……《智度論》云：九十六術不説意識，意識難解，故但明五情及以於意，神御於意，行眼等中，故能見色。……世師立四合生知，通前無見有、有見無難。而僧佉明緣合故有覺知用，約義用邊亦得論生，但體不生耳。

（金陵版《百論疏》卷九 17 頁）

（8）《勝宗十句義論》

《勝宗十句義論》（慧月造　唐玄奘譯　湯用彤釋）

有十句義。一者實、二者德、三者業、四者同、五者異、六者和合、七者有能、八者無能、九者俱分、十者無説。

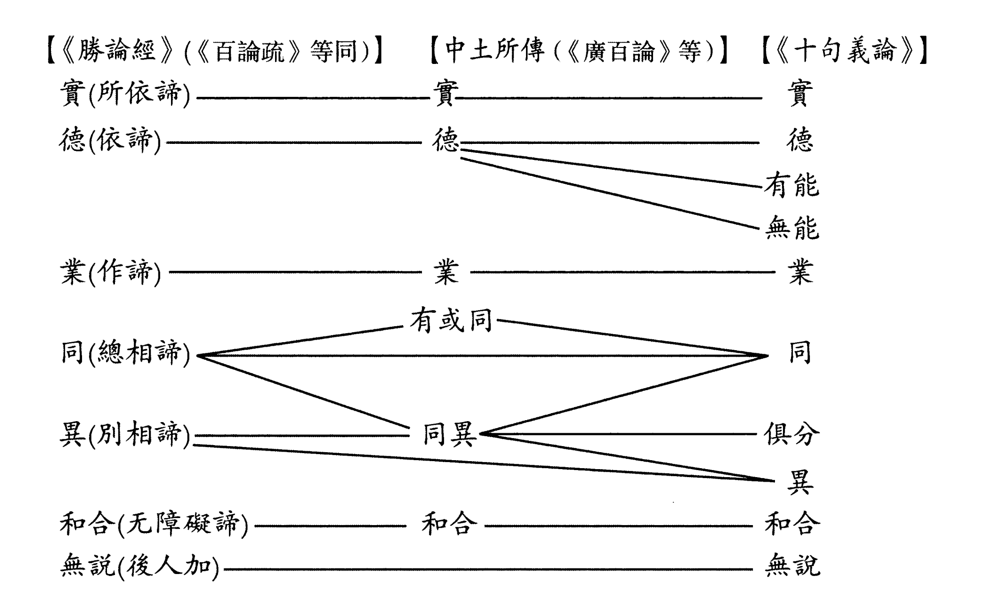
按：勝論句義所傳不同，匯集諸籍，大别有三：

一、有六句義。如《勝論經》謂句義有六：一實，二德，三業，四同，五異，六和合。《成實論》卷三、《百論疏》卷三，均同此説。現今

印土所傳，亦均此説。雖有言七句義者，然即前六加入無説，大體無殊。中土所傳述六句義，則多宗吉藏之疏，其文云："今言六諦者，一、陀羅驃，稱爲主諦，亦云所依諦，謂地、水、火、風、空、時、方、神、意。此九法爲一切物主，故云主諦。又解，一切法悉有依主，故《破神品》云：黑是求那，氎是陀羅驃。《破異品》云：瓶是陀羅驃，一是求那，故知依主通於萬法。二者求那，此云依諦，有二十一法：謂一、異、合、離、數、量、好、醜，八也。次有苦、樂、憎、愛、愚、智、勤、惰，亦八也。次有五塵，即色、聲、香、味、觸也。以五塵依地、水、火、風、空五主諦也。苦、樂、愚、智等依神、意二主諦，餘八通依。三者羯摩諦，此云作諦謂舉、下、屈、申所有造作也。四者三摩若諦，此云總相諦，謂總萬法爲一大有等。五毘尸沙諦，此云別相諦，謂瓶、衣不同也。六三摩婆衣諦，此云無障礙諦，如一柱色香遍有而不相障。問：一切物皆具六諦耶？答：具。今略舉内外二物，瓶爲主，塵依之，即依主二諦。瓶爲他所作，即是作諦，瓶有總別，瓶上五塵不相障礙，即餘三諦也。身爲主，二法依之：一諸塵；二心數。身有所作，身具總別，身上諸塵不相障礙，即不相障也。"

二、有六句義。如《成唯識論述記》卷五云：謂羯那陀説所悟六句義法，一實，二德，三業，四有，五周異，六和合。其他中譯經典如《廣百論》，卷六、卷八。《俱舍論》，光記十九。《顯宗論》，卷七。《順正理論》，卷十二。均有總同句義即有句義。與同異句義之説。

三、有十句義，即本論所説。此中之同句義即基師所述之第四句義，其異句義則等於《勝論經》之異句義，而《勝論經》之同句義在護法所述則分屬於有與同異，在本論則分屬於同與俱分。又護法所述之同異在本論似分爲異第五句義。與俱分，第九句義。有能、無能，據《勝論經》則在六句義中似爲覺德所攝，無説句義則六句不攝也。《濮陽演秘》卷二，傳有三義，應詳參閲。今依己意表其異同如次：



實句義云何？——謂九種實，名實句義

按：據耆那教經(Uttaradyayana)謂有三句義，一實，二德，三變易。實者爲德之所依，其數有六：一法，二非法，三空，四時，五物質，六命，耆那教或有分爲實與變易二者，此則以本質與屬性等混而爲一。至勝論師始立實諦，則對於德、業等僅爲諸法體相，其所顯現則爲德業。德謂屬性，業猶動。作以此《勝論經》謂實之相在爲有德、業者爲和合因緣，又以此日僧基辯著有《十句論釋》。意謂獨詮實句，其相難顯。

何者爲九？——一地，二水，三火，四風，五空，六時，七方，八我，九意，是爲九實。

按：地、水、火、風四大是極微，圓而且常，能生麤色。極微至細，無十方分。《百論疏》卷十二。據羯那陀所説，《勝論經》。極微既不可分，故極鄰虚。雖無量度，而積聚多微，遂成有量度之物。其後立説漸詳，如《二十唯識述記》卷三云："其地、水、火、風是極微性，若劫壞時，此等不滅，散在處處，體無生滅，説方常住，有衆多法，體非是一。後成劫時，兩兩極微合生一子微，按此應譯爲第二微。子微之量等於父母，體唯是一。按極微五個性，故體非一，子微有個性，故體是一。從他生故，性是無常。

如是散極微皆兩兩合生一子微，子微並本合有三微。按三微爲三極微成。如是復與餘三微合生一子微，兩三微又並本合生一子微，有七極微，故名第七。第七其子等於六本微量。如是七微復與餘合生一子微，二第七微並本爲第十五微。第十五子微其量等於本生父母十四微量。如是展轉成三千界。其三千界既從父母二法所生，其量合等於父母量。”按以上所謂量，解詳後。此窺基所傳也。而印土現傳另有多説。如一謂第二子微由兩極微成，第三極微由二微成，餘依此推。此恐係羯那陀説。二謂第二子微由兩極微成，第三子微由三第二子微合成，第四子微由四第二子微合生，餘依此推。第二子微仍無方分，第三子微大如日光中之野馬。

地云何？謂有色、味、香、觸，是爲地。

水云何？謂有色、味、觸及液、潤，是爲水。

火云何？謂有色、觸，是爲火。

風云何？謂唯有觸，是爲風。

按：地之色青，味苦，香無好惡，觸無冷熱。鼻根爲地所成。水之色白，味甘，觸冷，並爲液性，爲潤濕。舌根爲水所成。火色光耀，其觸熱。眼根爲其所成。風之性爲非冷非熱之觸。皮根爲其所成。四大具各特性。如吉藏傳，色是火德，香是地德、味是水德，觸是風德。《百論疏》卷三。此上乃四大之定義，分別諸門後有詳叙。

空云何？謂唯有聲，是爲空。

按：此所謂空者，非同諸大，原子。乃遍滿傳聲之本質也。《唯識述記》卷五曰：“别有空大，非空無爲，亦非空界色。”空無爲者，真正之虚空。空界色者；猶謂空氣。空大乃如以太爲傳聲之媒介也。空且爲一切活動之地。如《百論》第九曰：“外曰定有虚空法，常亦遍亦無分，一切處一切時信有故。參照本頌之疏。又外曰定有虚空，遍相亦常，有作故。若無虚空者，則無舉無下無去來等，所以者何？無容受處。今實有所作，是以有虚空亦遍亦常。”

時云何？謂是彼或此之俱或不俱與遲或速之詮及緣之因，是爲時。

按：詮猶謂觀念，緣猶謂認識。故時者，乃對於事物或此。之同時或

異時，遲或速，所發生之觀念及認識之原因也。故窺基解曰："若是彼此俱不俱遲速能詮之因，及此能緣之因，名時。"《述記》卷五。此乃時之定義，與《百論》第九。所言相同，《百論》曰："以一時不一時久近等相故可知有時，無不有時，是故常。"

方云何？謂是東、南、西、北等之詮及緣之因，是爲方。

按：等者，等取東南東北等。勝論謂時方俱如空然，體一是常。

《百論》曰："外曰實有方，常相有故。"物均有方，亘古如是，故知是有。參照原疏。

我云何？謂是覺及樂及苦及欲及嗔及勤勇及行及法及非法等之和合的因緣之起智爲相，是爲我。

按：和合因緣指體相不相離性，非和合因緣指二事中無不相離性，如德諦中之合是矣。

問曰：我以何爲相？

答曰：我以起智爲相。

問曰：起何智耶？

答曰：起我爲覺等此内等。之和合因緣之智。

此所謂相者，謂徵象，證明，即證我乃存在之相。蓋勝論證我之實有，恒謂覺等必有所依故。《俱舍論》曰："必定信我體是有，以有念等總句義故。德必依止實句義故，念等依餘理不成故。"又曰："諸心生時皆從於我。參看《光記》卷百。以此我爲和合因緣，離我則無覺等。二者和合不能相離，非如壁持畫，如器持果，壁壞器傾，畫果仍在。故《俱舍》曰：非如壁器，我爲彼依，此但如地，能爲香等四物所依。"《百論》中謂外人證明我存在之相亦復如是。其文曰："優樓迦言實有神，常以出入息視眴壽命等相，故知有神。復次以欲盡苦樂智慧等所依處故知有神，是故神是實有，云何言無。神字係我之異譯。"

勝論説我是常，遍一切處，我與覺異，我爲覺之和合因緣。我爲作者，是有執受。僧佉，人非作者，與此別異。我雖遍滿而數是多，其理由亦如《金七十論》，則與僧佉相同。

我雖是常，然因前生之業報或法或非法因縛於身體，以是而有輪迴。輪迴必非無因，蓋種子生芽，曷非有因。輪迴决非以大梵吠檀多説。或自性數論説。爲因，蓋良果各異，因自非一。輪迴之因且應非可見，蓋因生遠果中必不能有可見者爲媒介。輪迴受生必無間斷，蓋嬰兒受乳面自喜悦，而仙人常能記憶前生事迹。業之傳果悉依行，解説見後。法與非法爲不可見因。不可見者，爲一不可思議之勢用。一切天象及有情組織均爲其所支配，故亦爲天然力，又含命運意義。實則原義爲業力，法及非法是也。蓋業爲世界構成毁滅之原因，故攝一切勢用，而後期勝論遂至主有神説，所謂自在天也。而不可見力遂爲神之别名，此勢用又爲其特權矣。

此自在天説在正理宗與勝論混合之後。彼天一切智、一切能、常住、極樂，依世人之業報而使劫始劫滅。自在天在晚期勝論遂爲我諦中之最重要者。彼無身體，遂不輪轉。世人以假智而誤認身體意覺等爲真我，故各依本業轉迴無已。解脱之方在知六諦，既得六諦智慧，假智黜，悟真我，而可超出塵世矣。

意云何？謂是覺及樂及苦及欲及嗔及勤勇及行及法及非法及不和合因緣的起智爲相，是爲意。

按：和合因緣者，猶如質料因，而凡非質料因者則爲不和合因緣。如(一)由德生德，例如合德我與意合。爲因，能生覺樂等。(二)由德生業，例如物之重體爲因，生墜下果。(三)由業生德，例如以取業捨業而生離合等德。(四)由業生業，例如此動致使彼動。凡此四因，均爲不和合因緣。和合及不和倉二種而外，後人又立有所謂助因。如土用因。助因者，如作者因等。

我於覺等係爲親因，意於覺等爲增上因。以有覺等而證明有我，已如上述。以有覺等而亦證明有意。蓋我爲遍滿，如可無意，則離身絶遠之塵動亦應生識。今以身内有意爲内具，一切外緣悉必經其媒介乃可生識，故人所知非能極遍，是有限制。故因有覺苦樂等而承認起智可如是解。有覺。故以對於覺等之不和合因緣而生承認爲覺之相。相者，亦指證其存

在之相也。

意與我合，乃能有知。意非如所謂精神，而似所謂物質，基師所云：其大如芥子。無知有作，其開始之動作由於法非法。即不可見因。每身各有一意，體僅是微，且是有觸，無有定居，急速迴轉。身外任何處如有塵緣，意即往接，故如充遍全體然。

德句義云何？謂二十四德，名德句義。

按：《勝論經》曰，“德之定義爲依一實，無有德，非離合之因”。依一實者，以一實爲其本體，例如香以地爲本體。無有德者，實有德而德則不能更爲他德之所依。非離合之因者，則明德所以别於業也。

何者爲二十四德？一色，二味，三香，四觸，五數，六量，七别體，八合，九離，十彼體，十一此體，十二覺，十三樂，十四苦，十五欲，十六嗔，十七勤勇，十八重體，十九液體，二十潤，二十一行，二十二法，二十三非法，二十四聲。如是爲二十四德。

色云何？謂唯眼所取一依，名色。

味云何？謂唯舌所取一依，名味。

香云何？謂唯鼻所取一依，名香。

觸云何？謂唯皮所取一依，名觸。

按：一依者，謂依一實物，非爲極微之實，蓋微爲眼等所不能知也。故義藴作如此解，且謂雖多極微合成一物名爲一實，故一依者，亦可解爲依一實。

數云何？謂一切實和合且爲一或非一實等之詮及緣的因、如一體等，名數。

按：一切實和合者，謂數爲一切實須有之性質。一非一實等詮緣因者，謂對於實之一或非一二三四等，非一實等者，等謂多實，非等取他句義。而發觀念詮。認識緣。一體等者，謂數例如一性二性三性等也。數之所以不爲一切德等和合者，蓋德不能有德也。

量云何？謂微體、大體、短體、長體、圓體等，名量。

微體者。謂以二微果爲其和合因緣並爲二體所生之一實的微之詮及

緣之因，是名微體。

按：微體依二微果，爲其微果性質之一，故曰以二微果爲和合因緣。以此微性乃於二體父母二微。所生之一實見之，故於此實可有微之觀念詮。及認識，緣。故曰二體所生一實微詮緣因。

大體者，謂因多體而有大體，此大體與積集差別所生三微果等和合，且爲一實之大之詮及緣之因，是名大體。

按：大體乃因多體而成，故與積聚之一種差別可作如是解。即所生三微及更上各子微等和合。二微不能有大性，三微始有之，故與三微果等和合。三微等合成亦可謂實，故大體者，可使吾人對於一實而發生大之觀念詮。及認識，緣。故爲一實大詮緣之因。

短體者，謂以二微果爲其和合因緣，並爲二體所生之一實的短之詮及緣之因，是名短體。

長體者，謂因多體而有長體，此長體與積集差別所生三微果等和合，且爲一實之長的詮及緣之因，是名長體。

按：此一段準上易知。

圓體者，有二種：一極微，二極大。

極微者，謂極微之所有，並所和合，且爲一實之極微的詮及緣之因，是名極微。

極大者，謂與空、時、方、我四實和合，且爲一實之極大的詮及緣之因，亦名遍行等，是名極大。

按：空、時、方、我遍滿一切，俱是極大。餘五實中地、水、火、風，體是圾微。論雖未言及意，既非極大，又非極微，實爲二微，窺基謂意大如芥子。

別體云何？謂與一切實和合，且爲一及非一實之別的詮及緣之因，如一別體等，是名別體。

按：別體定義與數相似，唯數者旨在聚，如聚三一而爲三；別之旨在分，如三別體別於二別體及四別體而言。故勝論人釋曰，別體爲分之觀念之因。別體與異句義不同，別體指數，而異諦指一切之異。且異諦

爲遮表覺因，別體則僅詮緣之因也。物各有別體，千縷成一衣，衣縷各別，縷中無衣，以此而持因中無果之説。後人傳其理由有七：(一)因果觀念異，無人見縷視爲衣，無人視衣爲縷；(二)因果名稱異，無人稱衣爲縷，稱縷爲衣；(三)一因生異果，縷可成布，又可作索；(四)因果之時間異，因前果後，非同一時；(五)因果形異，衣非縷形；(六)因果數異，衣一縷多；(七)若因中有果，則因應只一，而不應有多因共一果，如由縷成衣，應無須助因。如作者及器械等。以此七事，應知因中無果。

合云何？謂二不至者至之時，名合。此有三種：一隨一業生，二俱業生，三合生。

隨一業生者，謂從一有動作及一無動作者而生。俱業生者，謂從二種有動作生。合生者，謂有無動作之多實，當其生時與空等合。

按：《述記》(卷五)解曰："此意但取初合方初合之時。名含，此別有三：一、隨一業生，以手打鼓，手有動作，鼓無動作。所生之合業是動作也；二、俱業生，兩手相合皆有動作故；三、合生，如牙多實之物。等生，無有動作，與合等實合時所生之合也。"窺基此喻，蓋謂多實合第一次合。而牙生，牙生而與空等合，第二次合。故此爲合所生之合也。亦有他喻，如身之與樹合，由手合於樹是也。空等者，當謂時、方等也。

離云何？謂從二至物不至，名離。

此有三種：一、隨一業生，二、俱業生，三、離生。此中隨一業生，及俱業生，如前合説，離生者，謂已造果實由餘因離，待果實壞，遂與空等離。

按：此段準上易知，和合句義施於不相離物，合者施於相離之物，離者施於已合之物。

彼體云何？謂屬一時等及遠覺所待之一實所生，且爲彼之詮及緣之因，是名彼體。

按：彼體者，一關於空間，立在此岸，對岸曰彼；一關於時間，根據此一時，另時曰彼。此解屬一時等，等者取方。故彼體者，屬於所待。遠距之知覺。此解遠覺所待。凡彼體者均由有此性質一屬一時等，二遠覺所待。之

實物而生，此解本文前半。而爲發生“彼”之觀念詮。認識緣。之原因也。窺基法師《述記》所解，失却本義。

此體云何？謂屬一時等及近覺所待之一實所生，且爲此之詮及緣之因，是名此體。

按：此體準彼體解，易知。

覺云何？謂悟一切境。

此有二種：一現量，二比量。

現量者，於至實之色等與根等和合之時，而有了相生，是名現量。

按：此現量者，由四事合生：(一)境，謂根等所可至之實之色等。如極微非根能至，此解與《述記》不同。(二)根，謂四大所造之眼耳等。(三)意，爲内具。(四)我，爲作者。根外有意有我，故曰根等。須此四事和合而有了相生。

比量者，此有二種：一見同故比，二不見同故比。

見同故比者，謂因一見相故，及二待相及所相兩相屬念故，及三我意合故，而於不見之所相的境有智生，是名見同故比。

按：見同故比者，如見煙故，煙相爲諸火之所同有，故比曰見同。而憶念此煙相。恒與火所相。不離而相屬，故心與意合，而於不見火之煙之境發生知識。又如見野牛形狀，相。而憶念此形狀與家牛所相。相屬，於是我與意合，而於不見家牛之境發生知識。此在正理謂之譬喻量。

不見同故比者，——謂因一見因或果或相屬或一義和合或相違故，及二待彼相屬念故，及三我意合故，而於彼畢竟不現見境有所有智生，是名不見同故比。

按：不見同故比者，(一)如見黑雲，見因。以至憶與彼相屬之天將雨，而我意合，於畢竟不現見即天雨。之境而發生一切知識。(二)如見江中滿新濁水，見果。以至憶與彼事相屬之上流有雨，以是而我意合，於畢竟不現見境即上流之雨。而有一切智生。(三)如嗅香或見霜而憶與彼相屬之地或堅冰，而我意合，於畢竟不現見境即地大或堅冰。而發生知識。(四)如見火之光色而憶及焚燒，蓋能焚發光二性均和合於一事(一境)

也。(五)如見台空而知鳳去，蓋台空與鳳在爲相違也。《述記》解説有誤。

樂云何？謂與一實即我德和合，以適悦爲自性，名樂。

苦云何？謂與一實即我德和合，以逼惱爲自性，名苦。

欲云何？謂與一實即我和合，希求色等，名欲。

嗔云何？謂與一實即我和合，損害色等，名嗔。

勤勇云何？謂與一實即我和合，且待欲或嗔與我及意合所生策勵，是名勤勇。

按：上文易知。自覺至勤勇，僅與我和合。樂、苦無動作，而爲欲、嗔之因。欲、嗔爲有動作，因欲、嗔而生勤勇。此上十七德爲《勝論經》所有，下七彼經所無。

重體云何？謂與地或水實和合，且爲一實墜墮之因，是名重體。

液體云何？謂與地或水或火實和合，且爲一實流注之因，是名液體。

潤云何？謂與水實和合，且爲一實如地等所攝之因，名潤。

按：上文易知。金、蠟遇火爲流質，故液體亦與地實和合。

行云何？此有二種：一念因，二作因。

念因者，謂與我和合，關於一實之現或比智，行所生之數習差别，是名念因。

作因者，謂攢或擲等生業所生，且依附一實，且爲有質礙實所有勢用，是名作因。此種行即謂勢用。

按：行者，爲潛伏潛行之心理。業報之能及久遠者，以凡人作業均留有行也。以此而爲憶念之因。(一)如見兵士此現智。於此，而生種種熏習，此譯數習差别。如兵士持槍軍服等，此印象與我和合，是謂之行。以後各時憶及兵士，均因此時所見，故曰念因。或有時生比智，謂兵爲國毒，此印象成爲種種熏習，而後時均可憶此，亦是念因。(二)業生勢用，如攢擲等作業，均生一種力，而此力成爲潛伏之行，後如發動，則仍可生動作，故爲作因。凡力自均依於一實，如火力依於薪。且僅有質礙實地水火風及意。乃藏有勢用。念因，《述記》解爲智種子，作因則如物理學所謂能力也。

法云何？此有二種，一能轉，二能還。

能轉者，謂爲可愛身等所生樂之因，與我和合，且有一實與果相違，是名能轉。

能還者，謂爲離染緣之正智所生喜之因，與我和合，且有一實與果相違，是名能還。

按：善行生法，惡行生非法，於人有益名法，於人無益名非法。見《光記》。能轉之法未離假智，仍生生死。能還之法已離染緣，《慈恩傳》曰："勝論師立六句，此六是我所須具，未解脱以來受用此六，若總解脱與六相離，稱爲涅槃。"即出世間。故(一)人於世中行善業(法)，與此我和合，而來世降生或在天上，或在人間，爲可愛身，以此生樂。此上解可愛身等樂因與我和合。來生食果是樂，是可愛，非如前生，故此生之身指一實。與來生之果相違。此解一實與果相違。(二)但如此生正智(即明六智)離一切染緣，此等善法與我和合，能斷業報出輪迴，神我獨立永住於喜，此所得果可使身離，故此身之一實與果相違。

非法云何？謂爲不可愛身等所生苦及邪智之因，與我和合，且有一實與果相違，是名非法。

按：此段準上易知。不可愛身等，謂鬼道、畜道等。

聲云何？謂唯耳所取一依，名聲。

按：此準上色、香、味、觸易知。《成實論》五曰，聲是求那，以是求那故無作業，業與聲總均非是常。聲或從離生，或從合生，或從異聲生，聲是念念滅，聲是相續。凡此所説均出勝論，可詳究也。

業句義云何？謂五種業，名業句義。

何者爲五？一取業，二捨業，三屈業，四申業，五行業。

取業云何？謂爲上下方分虛空等處之極微等本合後離之因，且依一實，名取業。

捨業云何？謂爲上下方分虛空等處之極微等本離後合之因，且依一實，名捨業。

屈業云何？謂於大長實，且依附一實，且爲此實物之近處有合而遠

於近處者本離而合之因，是名屈業。

申業云何？謂於大長實，且依附一實，且爲此實物之近處有合，而遠於近處者本合而離之因，是名申業。

行業云何？謂與一切質礙實和合，且依一實，依次先合後離之周，是名行業。

按：《勝論經》曰，業之定義爲依附一實，無德，而爲合及離之因。

其義可按德之定義以知。取業自下向上，如自地取球向上拋擲。捨業者，自上向下，如手捨球，擲下至地。屈業、申業爲惰性及彈性之用。行業爲一切物質之普通動作。

同句義云何？謂有性。

何者爲有性？謂與一切實德業句義和合，爲一切根所取，且於實德業之有的詮智因，是謂有性。

按：有者謂諸法之所同有，諸法均存在，有之今譯。故均有有性，故有名爲同。而與一切實德業句義和合，且爲於實德業發生存在之觀念詮智。及認識即緣，蓋有爲一切根所取緣。之原因。《俱舍論》説勝論執有總同句義，一切法總同言智由此發生。與今解同。言即今所云詮，《光記》十九釋此文錯。又《因明大疏》卷七，述有法自性相違因，而例引有性，甚可發明此諦真義。本諦詳解，另見俱分句義下。

異句義云何？謂常於實轉及依一實，並是遮彼覺之因，及表此覺之因，名異句義。

按：物之互別，均以其相異。故大千世界有多總別，而總別之内各有別別。而推至極端，此物之所以不與彼物相混者，亦均以其有異。此異句義者，即爲使人有表現此物之知覺，且有遮拒彼物之知識也。常於實轉，可有三解：(一)常於實轉，謂異句義僅於實句義有之，遮德業等。此説雖基師所許，然實非理。(二)分常於實轉爲二，謂異句義是常，且於實轉。此説雖通，而爲本書定義之創例，蓋諸門分別常、非常等。皆屬後文。(三)常於實轉或爲於常實轉之訛。此言最勝，證之梵籍且有根據，然須改譯文。所謂常實者，謂極微地、水、火、風四極微。空、時、

方、我、意也。於常實轉者，謂真正之相異不在實所造色，非常者。而在實之本質。如極微，此是常。夫此瓶之所以異於彼瓶，由其泥異，而此瓶泥與彼瓶泥之所以異，實可推至極微之相異。一切實物雖各相異，而其所以異則本乎極微微、空、時、方、我、意之異，故曰於常實轉。本諦另有詳解，亦載俱分句義下。

和合句義云何？謂令實等不離而相屬，並爲此之詮智之因，又性是一，名和合句義。

按：和合句義能令實與德業不離而相屬，此簡合德之有離乃有合。且因有和合而生白屬於雪之觀念。"此詮智"之此字據梵籍應作"在此"解，蓋白在此雪中，以是和合句義乃爲此詮智之因。

有能句義云何？謂與實德業和合，凡共一或非共一所造各自果時之決定所須者，如是名爲有能句義。

無能句義云何？謂與實德業和合，凡共一或非共一不造餘果時之決定所須者，如是名爲無能句義。

按：《勝論經》，一、實可生一實，或多實，或德，或業。二、多實可共同生一同類之實。三、德生諸實或德，或業。四、多實亦然。五、一業生德。六、多業生德。惟業必不能生實，或業。惠月之有能句義，即從此出。所謂共造自果者，或如地、水共一而生泥，或如地實與香德而生實現之香。非一者，謂非共一，非一造之義，爲獨自造果，如地微獨自生土地。凡一切共同或不共生長，均因有能，如豆種生豆是也。反之，豆不造瓜餘果。乃有無能，以此諸義而立有能、無能二句義。

俱分句義云何？謂實性、德性、業性、及與彼一義和合如地性、色性、取性等，如是名爲俱分句義。

實性者，謂與一切實和合。關於一切實之實的詮及緣之因，而於德業不轉，爲眼及觸所取，是名實性。

德性者，謂與一切德和合，關於一切德之德的詮及緣之因，而於實業不轉，爲一切根所取，是名德性。

業性者，謂與一切業和合，關於一切業之業的詮及緣之因，而於實

德不轉，爲眼及觸所取，是名業性。

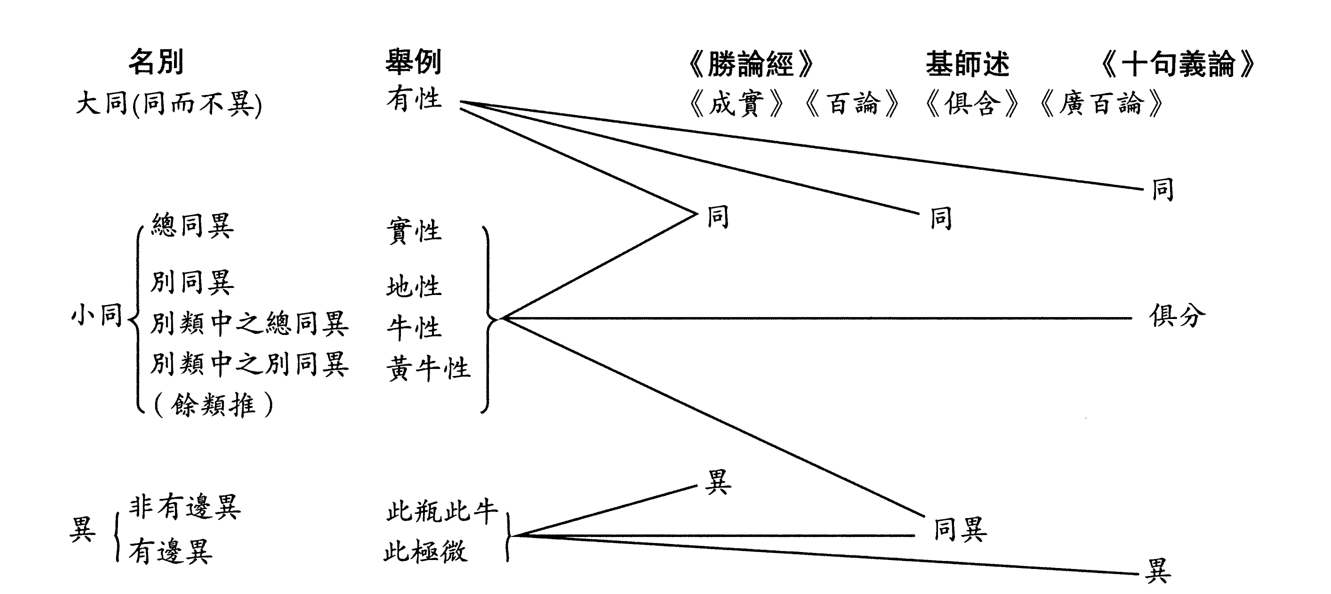
地性等亦如是。

按：俱分者，在本論之末又譯爲同異，其位置在同句義及異句義之間。蓋此論中同謂有性，有性一切實德業所同有，無有與之異者，是乃同而不異，故又名大同。見《述記》。此論中之異，謂指此牛此瓶，又此一極微甲，則凡大千世界一切事物如羊、豕、瓦罐等，如極微乙、丙等，均是彼非此，均與之異，此則異而不同，故曰異。而俱分句義者，如實性，對於地、水等則爲同，對於德業等則爲異。如地性，對於瓶等則爲同，對於水、火等則爲異。又如牛性，對於黄牛、青牛等則爲同，對於羊、豕等則爲異。而黄牛性等亦復如是。凡此均亦俱亦分，亦同亦異。此依相違釋。自其同言之，則爲小同；自其異言之，則爲同異。此依相主釋。

故關於同異可有三種分别：(一)同而不異，(二)亦同亦異，(三)異而不同。第一家《勝論經》中之六句義，其同諦約舉(一)、(二)兩項而言，其異諦指第(三)項，此即《成實》及《百論》所陳之六諦。故《百論疏》曰，"同謂有、等"。有指第(一)項，等者等取第(二)項。第(二)家窺基所述之句義，其同諦即有，指第(一)項，而其同異諦則包括(二)、(三)兩項，故與《勝論經》所言不同。而基師乃謂其説"依《百論》"，見《述記》。誤矣。蓋第一家之同謂有、等，而第二家之同僅謂有也。第三家十句義之同，與第一象之同諦異，而與第二象之同句義同。爲上列第(一)項僅同而不異，有性是也。十句義之異，與第一家之異相同。爲第(三)項僅異而不同。如此極微是矣。十句義之俱分，指第(二)項，與第二家之同異句義實不相同，蓋其同異包舉(二)、(三)兩項而言也。基、光二師均謂"當舊所説同異性"，實亦錯誤。

今撮取其要，立表明之：(表見第1349頁)

總同異，别同異名，見《因明大疏》卷七、九右，可參考。有邊異者，謂極端之異，有九：地、水、火、風四極微種及空、時、方、我、意是矣。非有邊異者，謂不極端之異，謂四微所造色。如此瓶别於彼瓶，此牛别於彼牛是矣。有邊及非有邊異，本論下文誤刊爲邊有異及非邊有異。


名別
舉例
《勝論經》
基師述
《十句義論》
大同(同而不異)
有性
《成實》《百論》《俱含》《廣百論》
同
同
同
總同異
別同異
小同
別類中之總同異
別類中之別同異
（餘類推）
實性
地性
牛性
黃牛性
俱分
異
非有邊異
有邊異
此瓶此牛
此極微
異
同異
異

無説句義云何？謂五種無，名無説句義。

何者爲五？一未生無，二已滅無，三更互無，四不會無，五畢竟無。是謂五無。

未生無者，謂實德業因緣不會故，猶未得生，名未生無。

已滅無者，謂實德業或因勢盡，或違緣生，雖生而壞，名已滅無。

更互無者，謂諸實等彼此互無，名更互無。

不會無者，謂有性與實等隨於是處無合，無和合，名不會無。

畢竟無者，謂無因故，三時不生，畢竟不起，名畢竟無。

按：無説句義爲第四句義同即有性。之反面。在因明正理宗許爲句義，而彌曼差駁之。無義通分有四種，而本論加一不會無。《金七十論》亦有四無之説。未生無者，實或德業之原因尚未至，則不得生，如薪未遇火則不得燃。已滅無者，謂實德業或因勢盡已生而壞，如輪轉直往，力盡則停。或因緣違已生而壞，如輪轉因手制而停。更互無者，如羊中無牛，牛中無羊，地中無水，水中無地。不會無者，《光記》十九誤作不生無。如有性與實等無和合，如風五香德，是風香及有性之不和合，或實等無合，如樹未與手合則亦是無。畢竟無者，如龜毛無因可生，故一向三時。不生而畢竟無有也。

附記

《勝宗十句義論》二卷，印度勝者慧月造，唐玄奘法師譯，是衛世師迦宗。衛世師迦，印度六論之一。即梵即我，但遮不表，遍滿虚空，無有差别，世諦惑妄乃起異同，此則如幻之説，是商羯羅之吠檀多論也。從一始生，均依三德，性我對立，而大而慢，而餘二十三諦，此則轉變之説，其中無神之教，智慧爲先，是數論也。有神之教，最重篤修，是瑜伽論也。其餘三論均屬積聚之説。彌曼差論多釋祭祀，正理一派多論因明，而極微自我之説皆與衛世師迦多同，其間蓋互有因襲也。至衛世師迦分析句義成一切法，則於積聚

之説特爲著眼者也。衛世師迦譯義爲勝。勝論創始於優樓迦，其人不悉確生何代。或謂嘗食米齊，而呼爲羯拏僕或羯那陀云。現今印土存籍有《勝論經》，相傳爲彼所造，其書説六句義，與今《十句義論》慧月之説甚殊。據近時識者之言，《十句義論》在印度罕迹可尋，即在中土《中》、《百》等論吉藏所傳，《唯識》《俱舍》基、光所述，均偏重六句義法，未審玄奘大師何以捨《勝論經》而譯此論。意者此論條列簡明，甚勝彼經，奘師志宏佛典，盡月窮年，偶然及此，遂取略論乎。然後來窺基、普光、智周、道邑之所傳述，不悉原委，遂苦支離謬誤矣。嗚呼，安得更起奘師，執經問道，决發此覆耶。

《十句義論》舊稱難讀，中土既無專疏，僅慈恩、淄州諸師《述記》中散見奘師親傳之説而已。日本雖有基辯之《釋》、林常之《决擇》等多種，然亦根據唐人，每多臆解。至最近始有宇井伯壽取印土此經與中土古籍對裁，作《十句義論之勝論學説》一書，乃見正解焉。兹採其注釋，間引他書，參以已意，作此略釋。

(《湯用彤學術論文集》92—109 頁，中華書局，1983 年)

(9)《勝宗十句義論》(續)

《勝宗十句義論》(續)(唐玄奘譯)

如是九實，幾有動作？幾無動作？

五有動作，謂地水火風意。四無動作，謂此餘實。如有動作、無動作，有質礙、無質礙，有勢用，無勢用，有彼此體、無彼此體，應知亦爾。

如是九實，幾有德？幾無德？一切皆有德，無無德實。如一切皆有德，和合因緣，有實性，有異，與果不相違，有待因，亦爾。

如是九實，幾有觸？幾無觸？四有觸，謂地水火風。五無觸，謂餘實。如有觸、無觸，能造實，實德業因共、不共，亦爾。

如是九實，幾有色？幾無色？三有色，謂地水火。六無色，謂餘實。如有色、無色，有可見、無可見，有對眼、無對眼亦爾。

如是九實，五常，四分別。謂此四中，非所造者常，所造者無常。如常、無常，有實、無實，有細分、無細分，因不相違、非因不相違，非邊有異、邊有異，不圓、圓，亦爾。

如是九實，五根，四非根。何者爲五？謂地水火風空，是根。如是五根，鼻根即地，味根即水，眼根即火，皮根即風，耳根即空。

如是九實，地由幾德説名有德？謂由十四。何者十四？一色，二味，三香，四觸，五數，六量，七別體，八合，九離，十彼體，十一此體，十二重體，十三液體，十四行。

水由幾德説名有德？謂由十四。何者十四？一色，二味，三觸，四數，五量，六別體，七合，八離，九彼體，十此體，十一重體，十二液體，十三潤，十四行。

火由幾德説名有德？謂由十一。何者十一？一色，二觸，三數，四量，五別體，六合，七離，八彼體，九彼體，十液體，十一行。

風由幾德説名有德？謂由九。何者九？一數，二量，三別體，四合，五離，六彼體，七此體，八觸，九行。

空由幾德説名有德？謂由六。何者六？一數，二量，三別體，四合，五離，六聲。

時由幾德説名有德？謂由五。何者五？一數，二量，三別體，四合，五離。如時，方亦爾。

我由幾德説名有德？謂由十四。何者十四？一數，二量，三別體，四合，五離，六覺，七樂，八苦，九欲，十嗔，十一勤勇，十二法，十三非法，十四行。

意由幾德説名有德？謂由八。

何者八？一數，二量，三別體，四合，五離，六彼體，七此體，八行。

如是色等二十四德，幾是現境？幾非現境？色味香觸或是現境，或

非現境。云何現境？謂若依附大，非一實，是名現境。

云何非現境？謂若依附極微及二極微果，名非現境。

聲一切是現境。如色、味、香、觸、數、量、別體、合、離、彼體、此體、液體、潤、重體、勢用亦爾。覺、樂、苦、欲、嗔、勤勇，是我現境。法、非法、行(重體)，唯非現境。

此諸德中，幾是所非？幾非所作？覺、樂、苦、欲、嗔、勤勇、法、非法、行、離、彼體、此體、聲，唯是所作。餘或所作，或非所作。色、味、香、觸，若地所有，皆是所作。色、味、觸、液體、潤，極微和合者，非所作。二微果等和合者，是所作。重體亦爾。如非所作、是所作，常、無常亦如是。如水所有，火所有色、觸，風所有觸，亦爾。

地、火、所有液體，一切是所作。一數、二別體，隨所作、非所作，實和合成所作、非所作。二體等數、二等別體，一切是所作。大體、微體、短體、長體，一切是所作。圓體一切非所作。諸質礙及質礙非質礙合，是所作。如所作、非所作，常、無常亦如是。

此諸德中，聲、觸、色、味、香，各一根所取。數、量、別體、合、離、彼體、此體、液體、潤、勢用，眼觸所取。如是諸德，誰何爲因？色味香觸同類爲因者，謂二微果等和合。火合爲因者，謂地所有諸極微色味香觸，地及火所有液體。

地水所有重體，及水所有液體潤，二微果等和合，同類爲因。一數一別體二微果等和合，同類爲因。二體等數二別體等別體，同類不同類爲因。一體別體，彼覺爲因。大體、長體，因多體、大體、長體、積集差別爲因。微體、短體，因二體爲因。合、離，隨一業、俱業合離爲因。彼體、此體，一等時相屬，待遠近覺爲因。

智有二種：謂現及比。現有四種：一、猶豫智，二、審决智，三、邪智，四、正智。

猶豫智以何爲因？非一同法現量爲先，待各別異念我意和合爲因，爲何物智，名猶豫智。審决智以何爲因？猶豫智爲先，待各別異印我意和合爲因，定是此智，名審决智。邪智以何爲因？非一同法現量爲先，

待各別異見我意和合爲因，闇决斷智，是名邪智。

正智以何爲因？非一同法現量爲先，待各別異現量我意和合爲因，無顛倒智，是名正智。如現，比亦爾。

現量有三種：一、四和合生，二、三和合生，三、二和合生。四和合生，現量云何？謂了相。於至色、味、香、觸、數、量、別體、合、離、彼體、此體、重體、液體、潤、勢用，地水火實取等業有性，除聲和合、有能、無能聲性，於俱分、有能、無能，所有智，我根意境四和合爲因。

三和合生，現量云何？謂於聲及聲和合、有能、無能聲性有性境，所有智，我根意三和合爲因。

二和合生，現量云何？謂於樂、苦、欲、嗔、勤勇境及彼有能、無能、俱分有性境，所有智，我意二和合爲因。

比量，謂所和合一義和合相違智爲先，待合等相屬念我意，合爲因。樂苦，待法、非法四三二和合爲因。欲嗔，待樂、苦、念、邪智、我、意合爲因。勤勇，待欲、嗔、我、意合爲因，及命緣爲因不欲故，與入出息等業爲因。勢用以何爲因？攢擲生業勢用爲因。法、非法，欲嗔爲先，待聞念遠離法、非法，能成淨、不淨密趣，俱我、意合爲因。念因行，待現、比、智、行、我、意合爲因。

聲有三種：一、合生，二、離生，三、聲生。合生者，有觸實合勢用俱，有觸實空處合爲因。離生者，有觸實離勢用俱，有觸實空處離爲因。聲生者，有觸實合離勢用待，無障空，處聲爲因。

如是二十四德，幾依一實？幾依非一實？色、味、香、觸、量、彼體、此體、覺、樂、苦、欲、嗔、勤勇、法、非法、行、重體、液體、潤、勢用、聲，此二十一皆依一實。

合、離依二實。數或依一實或依非一實。何者依一實？謂一數。何者依非一實？謂二體等數。如數，別體亦爾。

如是二十四德，幾遍所依？幾不遍所依？

色、味、香、觸、數、量、別體、彼體、此體、液體、潤、重體、

勢用遍所依。餘不遍所依。

如是二十四德，誰與誰相違？合、離生聲，能造餘聲一切聲，果相違。法，樂正智果相違；非法，苦邪智果相違。一切智，行果相違。差別智，一切智行果相違。最後聲，一切因相違。最後我德亦爾。樂、苦，欲嗔果相違。法、非法，因相違。欲嗔，勤勇果相違。樂苦，因相違。中間所有聲亦爾。我德勤勇苦，有觸實合二，非果因相違。行，我德行念因與苦，非果因相違。行念因，果相違。作因，有觸實合，非果相違。二性等數與二等覺果，不相違。如二體等數，二別體等別體、彼體、此體，亦爾。色、味、香、觸地所有極微和合者與大合，非果因相違。合離，展轉非果因，而相違。一實極微色等能造同類二微等色，同類果不相違。最後有分實色等果，與因色等同類，不相違。中間所有有分實色等，與同類果因色等，不相違。一實色等展轉非果因不相違。一切德與實不相違。

如是二十四德，幾有實？幾無實？一切有實。如有實，無德，無動作，非和合因緣，是有德實之標幟，無質礙，無細分，亦爾。

如是五業，幾有實？幾無實？一切有實。如有實，依一實，無質礙，無德，無細分，離合之因，能作所作事，不積集，實之標幟，是攢擲等所待行之因，非同類爲因，亦爾。

如是五業，誰依何實？取業，以一切地水火風意爲所依。如取業，捨業、行業，亦爾。屈業，以極舒緩、細分、安布、差別、果大、長實爲所依。如屈業，伸業亦爾。

如是五業，幾遍所依？幾不遍所依？一切遍所依。有説，依附極微意者，遍所依；依附二微等者，不遍所依。

如是諸業，若在内者，以身及彼因緣身所合鼻味皮眼根並意，爲和合因緣。此中，身業初者，以欲爲先，我合勤勇爲不和合因緣。第二等，亦以行，爲不和合因緣。如身業，在意及細分業，亦爾。鼻味皮眼業初者，以我合勤勇身合，爲不和合因緣。第二等，亦以行，爲不和合因緣。如鼻等業，在杵等及在屬身鬘、瓔珞、塗香等業，亦爾。睡者身墮落業

初者，以重性爲不和合因緣。第二等，以重體、行，爲不和合因緣。睡者，入出息業，或睡者，不欲故，初者，以命緣爲先，勤勇我合，爲不和合因緣。第二等，亦以行，爲不和合因緣。如下流水初者，以液體，爲不和合因緣。第二等，以液體、行，爲不和合因緣。火之上然風之傍扇初者，以法、非法、我合，爲不和合因緣。第二等如前説。四大極微造身因緣初業，以法、非法、我合，爲不和合因緣。第二等如前説。如爲造身，爲造樹等變異及在二微等業，亦爾。意趣向及棄皆業初者，以法、非法、我合，爲不和合因緣。第二等如前説。

地足業表衆生利益不利益異熟初者，以法、非法、我合，爲不和合因緣。

第二等如前説。在地水火擲打相應業，以合重體、液體、勤勇、勢用爲不和合因緣。如其所應，有取等業，若在火除重體，若在風除液體，若在意除打擲。如是有性，爲是所作？爲非所作？定非所作。如非所作，常，無德，無動作，無細分，亦爾。有實、德、業，除同、有能、無能、俱分異所和合，一，有同詮緣因，別有。異於實轉，依一實，遮餘覺因，表此覺因，空、方、時轉，空等想因，常，非所作，無德，無動作，無細分，除有性有能、無能、俱分異所和合，非一。

和合，是一，常，非所作，無細分，無質礙，一切實、德、業、同、異、有能、無能、俱分、生至因，同詮緣相。

如是有能，爲是所作？爲非所作？定非所作。如非所作，常，無德，無動作，無細分，無質礙，亦爾。

於實德業上各別，除同、有能、無能、俱分異所和合，非一，同詮緣相，是謂有能。無能亦爾。

俱分，實性遍實句義，所和合，一，無質礙，無細分，無動作，無德，常，非所作。諸實展轉共即此與德業異。德性、業性、地等性，亦爾。

如是五種無説句義，幾常？幾無常？未生無，是無常，與實、德、業生相違故。已滅無，更互無，畢竟無皆是常，不違實等故。不會無，

有常，有無常。

云何常？如地等實，餘德不和合。若實性等同異及有能、無能異，除自所依，於餘處不和合。若有性於同等不和合。云何無常？謂實與實雖未相應當必相應，此於彼無。若於實所有實德業當必和合，彼於此無。

如是五無，幾是現量境？幾非現量境？一切非現量境。亦不依他轉，皆比量境。

此十句義，幾是所知？幾非所知？一切是所知。亦即此詮因。

（《大正藏》卷五十四 1264—1266 頁）

(10)同異句義

《大乘廣百論釋論》(唐玄奘譯)卷六

淺近我有倒耶？謂勝論者計同異等是現量境，諸數論者計苦樂等是現量境，如是等事其數無邊，皆有顛倒。所以者何？如勝論執同異性等是現量境，其理不成，牛馬等性分別意識，於色等法假施設有，越諸根境非現量得，遍諸所依無差別故。如和合體，彼計第六和合句義，其體是一遍諸所依，越諸根境非現量得，同異等性其義亦爾。云何執爲現量境界？又彼論説有實句義，是現量境，理亦不然。所以者何？瓶衣等物分別意識，於色等法假施設有，云何執爲現量境界？然彼論説瓶衣等物因德業實同異合故，爲眼所見及身所觸，故是根境現量所知，此必不然。先明因德所引實智非現量攝，謂因青等暖等諸德斯引實智，定非見、觸現量所攝。非業同異實所引生，依隨餘相合所生故，如因香味所引實智。

因業引生實智亦爾。如其所應比量遮破，謂因諸業所引實智，亦非見、觸現量所攝。非同異性實所引生，依隨餘相合所生故，如因香味所引實智。因實引生所有實智，如見壺等知是牛等，既破壺等諸實句義，非所見、觸，即已破彼所引實智，以壺等智，必因德業方乃得生，此前已破，是故亦非現量所攝。因同異性所引實智，亦非見、觸現量所攝，依隨餘相合所生故，如非實等斯有諸智，謂非實智於德業等，言此非實，依隨餘相

合所生故，定非見、觸現量所攝，餘智亦爾。由是應知，一切句義假合生智，皆非真實緣彼現量，謂緣實智非是真實，緣實現量假合生故，如德等智，如是乃至緣和合智亦非真實，緣彼現量假合生故，如實等智故不應執六句義中有現量境，是故勝論於其現世淺近事中亦有顛倒。

（《大正藏》卷三十 217 頁）

（11）同異性論，色與色性

《大乘廣百論釋論》（唐玄奘譯）卷六《破根境品第五》

復次勝論宗中，離色等外別立實有同異性等，彼由能依色等勢力爲色根境，此亦不然。前説色等非色根取，故彼亦非色根境界。彼宗有説，實等要因麤德色德，合故方見，若無二德，應如極微及空中風，雖有不見，此亦不然。麤如長等，析即歸無，色非可見，並如前説。如何因斯能見實等？彼復有説，所依實等，要由能依色故可見，如熱水中，水覆火色，雖有火實而不可見。即彼論中有破此説，青等染色，染白衣時，不見白色應不見衣，不可説言，由見染色，見染所依，染所依實，與衣合故，亦得見衣。所以者何？水火二實既共和合，由見水色，即見於水，亦應由此見於火實。彼宗二師俱不合理，且借彼一，以破彼宗。爲破彼執……

復次或勝論者作如是言：諸色實有，而言聚色非實有故，不可見者，若執一處有衆多色可有此過？我説同類處必不同，故於一處唯有一色，無此過者，此亦不然。若色實有應不可見，無細分故，如虛空等。此因不定，以色性等亦無細分而可見故。汝云何知離色體外別有色性？復云何知色性可見？爲破彼執，故説離色有色因等，此中色性説爲色因，色智色言藉此生故。若此色性異色體一，周遍一切、離青等處，亦應可見。離青等處，既不可見，色性定應非眼所見。有作是言，若執色性其體周遍，容有此失，我説色性隨自所依，各各不同，無斯過者。此亦不然。若色性等隨自所依體不同者，無青等處，青等欻生，有青等處，青等欻

滅，爾時色性與所依色，其處不同，應各別立，而汝不許，云何無過？若言色性有遷動，能轉至餘處，或復新起，是即此性非一非常，既許一常體應周遍，還同前失，離青等處亦應可見，既不可見，應非眼境，豈不中間或餘法上無了因故不可見耶？何名爲了因？謂形量差別，若爾色性應不可見，所依諸色無形量故。又此色性應非眼見，體周遍故，如聲性等。色與色性體相若異，應可別觀如青黄等，然此二種不可別觀，是色是性故無有異，不可説言，見而不了。是色是性二相差別，色性相異應如青黄，爲緣發生似己見故，能見既同，所見應一，故離色外，無別色性。既無色性離色可見，如何比量因不定耶？餘聲性等隨其所應，一一研尋，例如前破。

復次勝論宗中説，地水火有色觸故，皆爲眼身二根所得，世間共許，地等三大是眼所見、身所覺故，風唯身得，以無色故。此亦不然。已破眼見，當破身覺，若隨世間共所許者，身唯能覺，觸德非餘，所以者何？

（《大正藏》卷三十 224 頁）

(12)同、異、同異句義

《大乘廣百論釋論》(唐玄奘譯)卷八《破邊執品》

復次勝論者言，彼立同性與諸法一有斯過者，我立同性與諸法異，由相異故，應無此失。諸法相望有同有異，法體局別，所以名異。有性該通，所以名同，通局既殊，故相有異，由相異故，異外有同。若如是者，同異句義，應異性外別立有同，有同異故。如所同法，若言不爾，此同異性，境界異故，異外無同，其所同法，境界一故，法外有同，若爾諸法應有異性。

（《大正藏》卷三十 230 頁）

(13)同句義，同異句義

《阿毘達磨藏顯宗論》(衆賢造　唐玄奘譯)卷七《辯差別品第三之一》

此應顯成勝論所執總同句義、同異句義，若勝論執此二句義，其體非一，刹那非常，無所依止，展轉差別，設令同彼亦無多過，非勝論者執眼等根能行色等，即令釋子捨如是見，別作餘解，故彼所難是朋黨言，求正理人不應收採。

(《大正藏》卷二十九 806 頁)

(14)合德乃能生聲

《阿毘達磨順正理論》(衆賢造　唐玄奘譯)卷八《辯本事品第一之八》

今此豈同鵂鶹子等，要由合德方乃生聲，而爲此難。然物合時理不成故，不應許有合德生聲。若爾云何得有聲發？於此真實聖教理中，離合擊名，唯依大種，謂有殊勝二四大種，離合生時，得彼名故。此位大種，是聲生因，此俱生聲，是耳根境，此有何失，彼不忍受。我不忍受，亦有因緣，謂諸極微，既不相觸，彼此大種，合義豈成？鄰近生時，即名爲合，豈待相觸，方得合名？

(《大正藏》卷二十九 371 頁)

(15)執合德同異和合

《阿毘達磨順正理論》(唐玄奘譯)卷三十五《辨業品第四之三》

如勝論者所執合德同異和合，無別體故。所以者何？如説心相續有染有淨義，即心前後染淨差別，如是相續轉變差別，亦應即心前後別義。此心差別，爲因得果，此果可有前後差別，然所得果，體種種殊，彼所從因，定應有異，非一心體可有種種。若謂此如鉢特摩種，亦不應理，彼多極微合成種故，可有差別，又種芽等，諸相續中，前後相望，勢用

無别。一心相續，前後相望，有善惡等，勢用各别，非無細分，一念識體，可有善等勢用不同。又聖教中，許一身有順現法受等分位差别業，由此爲因，如其次第，感現法受等分位差别果，非一心體可能爲因，感得如斯分位别果，若謂如種緣合力殊，或能生芽，或生灰等，此亦非理，善不善二因，應俱能招愛非愛果故。

（《大正藏》卷二十九 542 頁）

(16) 同異、總同句義

《阿毘達磨俱舍論光記》（唐普光述）卷十九

又應顯成勝論所執，彼宗執有總同句義，於一切法總同，言智由此發生。彼復執有同異句義，於異品類同異，言智由此發生。

此即第五應同勝論難，梵云吠世師，此言勝論，舊云鞞世師，或云衛世師，訛也。汝説一切有部執於法上别有同分，又應顯成勝論所執，彼宗執有總同句義，通一切法故名總同，於一切法上總同，言總同智，由此總同句義發生。彼復執有同異句義，於衆生多異品類中，同類相望名同，異類相望名異，是同即遍在同法，異即遍在異法，於衆多異品類法上同異，言同異智，由此同異句義發生。又解，汝説無差别同分應顯成勝論總同句義，有差别同分，應顯成勝論同異句義。若依勝論宗中先代古師立六句義，一實、二德、三業、四有、五同異、六和合。後代慧月論師立十句義，如十句義論中立，一實解云，諸法體實，是德等所依；二德解云，謂實家道德也；三業解云，謂動作，是實家業；四同解云，體遍實等，同有名同；五異解云，唯在實上令實别異；六和合解云，謂與諸法爲生至因；七有能解云，謂實等生自果時，由此有能助方生果；八無能解云，謂遮生餘果；九俱分解云，謂性遍實、德、業等，亦同亦異，故名俱分；十無説解云，謂説無也。實句義云何？謂九種實，名實句義。何者爲九？一地、二水、三火、四風、五空、六時、七方、八我、九意，是爲九實。地云何？謂有色、香、味，觸，是爲地。水云何？謂

有色、味、觸及液潤，是爲水。火云何？謂有色、觸，是爲火。風云何？謂唯有觸，是爲風。空云何？謂唯有聲，是爲空。時云何？謂是彼、此、俱、不俱、遲、速詮緣因，是爲時。方云何？謂是東、西、南、北等詮緣因，是爲方。我云何？謂是覺、樂、苦、欲、嗔、勤勇、行、法、非法等和合因緣起智爲相，是爲我。意云何？謂是覺、樂、苦、欲、嗔、勤勇、法、非法、行不和合因緣起智爲相，是爲意。德句義云何？謂二十四德，名德句義。何者名爲二十四德？一色、二味、三香、四觸、五數、六量、七别體、八合、九離、十彼體、十一此體、十二覺、十三樂、十四苦、十五欲、十六嗔、十七勤勇、十八重體、十九液體、二十潤，二十一行、二十二法、二十三非法、二十四聲，如是名爲二十四德，廣釋如《十句義論》。業句義云何？謂五種業，名業句義。何者爲五？一取業、二捨業、三屈業、四申業，五行業，廣釋如《十句義論》也。同句義云何？謂有性。何者爲有性？謂與一切實、德、業句義和合，一切根所取於實、德、業有詮智因，是謂有性。異句義云何？謂於實轉依一實，是遮彼覺因，及表此覺因，名異句義。和合句義云何？謂令實等不離相屬，此詮智因，又性是一，名和合句義。有能句義云何？謂實、德、業和合共或非一，造各自果，決定所須，如是名爲有能句義。無能句義云何？謂實、德、業和合共或非一，不造餘果，決定所須，如是名爲無能句義。俱分句義云何？謂實性、德性、業性，及彼一義和合地性、色性、取性等，如是名爲俱分句義，廣釋如《十句義論》。無説句義云何？謂五種無，是名無説句義。何者爲五？一未生無、二已滅無、三更互無、四不生無、五畢竟無，是謂五無，廣釋如《十句義論》。問：六句、十句相攝如何？解云：十句中實、德、業三，即是六句中實、德、業句。第四同句，即是六句中第四有句。第六和合，即是六句中第六和合句。第五異句，第七有能句，第八無能句，第九俱分句，是六句義中同異句攝。言同異者，自類相望名同，異類相望名異。第十無説，非六句攝。所以然者？六句唯論有體之法，故唯説六。十句有俱論，故説第十，各據一義，亦不相違。此論總同句義，即是十句義中同句義，又是六句義中有

句義，能令諸法同，故與同句義同，能令諸法有，故與有句義同。此論同異句義，即與六句義中第五同異句義同，如望實句義中九法，自類相望名同，異類相望名異，餘皆准此。又當十句義中第五異句義、第七有能句義、第八無能句義、第九俱分句義。

（金陵版《阿毘達磨俱舍論光記》卷十九 8—11 頁）

(17) 同異合離，彼此性等

《阿毘達磨俱舍論光記》(唐普光述)卷二十二《分別根品》

爲成一二、大小、各别、合、離、彼、此、有性等覺，應如外道法外執有數、量、各别、合、離、彼、此、有等别性。

經部約外法爲難，若依佛法，離法體外無别一數等體，汝説一切有部爲成一二數覺、大小量覺、各别覺、合覺、離覺、彼覺、此覺、有性覺等者，等取同異等覺，應如勝論外道，離法之外，别執有數性、量性、各别性、合性、離性、彼性、此性、有性等者，等取同性、異性等。勝論外道有六句義：一實、二德、三業、四有、五同異、六和合。或有説十句義，並如前説。若諸法體，實句義收，若德句中，總有二十四德，亦如前説，於二十四種中，此中數是第五，量是第六，各别是第七，合是第八，離是第九，彼是第十，此是第十一，有性是六句中有句義，是十句中同句義。同異性等是同異句義等。彼宗離實法外，别有德句中數等别體，及離法外，别有有句、同異句等别體，故引彼爲難，雖起數等覺，離法之外無别數等，何妨雖起生等覺，離色等外，無别生等。

（金陵版《阿毘達磨俱舍論光記》卷二十二 2—3 頁）

(18) 極微是常，劫壞不滅

《阿毘達磨俱舍論光記》(唐普光述)卷四十四《分别世品》

一類外道執極微常，彼謂爾時餘極微在。

此下破執，此即叙計，别有一類勝論外道執極微常，彼謂劫壞，但壞麤色，爾時猶有餘常極微。

何緣彼執猶有餘極微？論主徵問：勿後麤事生，無種子故。

勝論答：勿後劫成麤事果生，無種子故，彼執劫壞之時，壞麤色事，不壞常微，此常極微散在空中各各别住，劫將成時，衆生業力令常極微兩兩和合生一麤果，等父母，所生麤果復各兩兩和合共生一麤果，故復量等父母，如是展轉兩兩和合成大地等，從二極微生果已去名爲麤事，散常極微名爲種子，與彼麤果爲種子故，應知劫壞，壞彼麤事，非壞極微。

豈不前説由諸有情業所生風能爲種子，或此即以前灾頂風爲緣引生風爲種子。

述正義，豈不前説世界將成，由諸有情於虚空中業所生風能爲世界種子故，故正理云，風中具有種種細物，爲同類因引麤物起。（已上論文）或此下世界將欲成時，即以前灾頂風爲緣引生下地風起，此風能爲世界種子，如二十空劫後將成劫時，用前壞劫第二定等火灾等頂風爲緣，故引下地風爲其種子生諸世界，壞望後成是其前故名前灾頂。

又化地部契經中言，風從他方飄種來此。

述異部計，由諸世界壞非一時，此界初成，風從他方飄諸種子，來此世間成諸世界生芽等果。

雖爾，不許芽等生時，是種等因親所引起。

述勝論師計，佛法雖爾，我宗不許芽等果生，是種等因親所引起。

若爾，芽等從何而生？

論主徵問：汝不許種親生芽等，味知芽等從何而生？

從自分生，如是自分復從自分，展轉乃至最細有分從極微生。

勝論答：麤芽等果各從自分細芽等生，如是芽等自分，復從芽等自分因生，從麤向細，展轉乃至最細有分，從二父母芽極微生，攬父母成，有彼分故名爲有分，父母二微但名爲分，二分别故不名有分，彼宗中計種芽莖等常微各異，唯自類相生非生異類。

（金陵版《阿毘達磨俱舍論光記》卷四十四 12—14 頁）

(19)色等與極微不同壞

《阿毘達磨俱舍論光記》(唐普光述)卷四十四《分别世品》

又即於色等立極微名，故色等壞時極微亦壞。

論主又述己宗約體不異顯壞同時以破勝論，勝論色等與極微異，劫壞之時麤色等壞極微不壞，爲破彼執故有此文。又即於色、聲、香、味、觸立極微名，離色等外無别極微，故色等壞時極微亦壞，由體同故壞必同，故劫壞時無極微在。

極微實攝，色等德收，異體不應定俱時滅。

勝論救義，六句義中細極微體實句義攝，麤色聲等德句義收，由體異故壞不俱時，故劫壞時但能壞極麤色聲等，不能壞彼常細極微。

此二體别，理必不然，以審觀時非離色等有别地等，故非體别。又彼宗中自許地等眼身所取，寧異色觸。

論主復破，此實德二體各别者，理必不然，以審觀時即於色等立極微名，非離色、聲、香、味、觸外，有汝所立别實句中地、水、火、風、極微體性，故非實德二體各别。又勝論宗中自許實句義中地等眼根所取寧異德句中色，身根所取寧異德句中觸，此即以理徵破勝論，一説地、水、火、風眼根俱能取四，一説身根能取四種，眼根但取地、水、火三，所以者何？以身能觸冷暖等風，故身非眼。

又燒毛氎、紅華等時，彼覺則無，故毛等覺，但緣色等差别而起，熟變生時，形量等故，猶如行伍記識瓶盆，若不觀形不記時故。

此文亦破離色等外，實句義中别有地大。勝論宗執毛氎、紅華等以實句中地大爲體，故今復破，毛隨作何色，氎作白色，紅華赤色，等即等取餘未説者，毛氎、華等若未燒時知是毛等，若被燒已，彼毛等覺則無有故，故毛等覺但緣青黄赤白色等差别而起，或可等言，等香味觸。所以者何？毛等被燒熟變生時同作何色形量等故，不知何者是毛是氎是紅華等，由此故知但緣色等差别不同作毛等解，離色等外，無别地大爲毛等體。又解，毛等被燒熟變生時形量與前未燒時等，雖形量等不識毛

等，故知但緣顯色等別作毛等解，離顯色等無别地大爲毛等體，猶如地上行伍瓦器相雜而住，記識瓶盆，非由顯色以顯同故，但由形色由形異故，若不觀形差别不同，但看顯色等黄黑不記識故，瓶盆等物離形等外既無别體，應知毛等離顯色等亦無實句地大爲體。又解，猶如行伍形色極微爲瓶盆時，由形别故記識瓶盆，若不觀形不記識故，餘解如前。又解，猶如行伍諸穀麥等或方或圓，離方色等無别有形，若不觀形不記識故，猶如記識瓶盆應知亦爾，離圓色等無别瓶盆，若不觀形不記識故，餘解如前。彼勝論宗形及瓶盆皆無有體，故引極成爲今所喻。

（金陵版《阿毘達磨俱舍論光記》卷四十四 22—24 頁）

（20）法與非法

《阿毘達磨俱舍論光記》（唐普光述）卷四十五《分别業品第四之一》

有執焰滅時由法、非法力。

此是勝論異計，法、非法德句義攝，於人有益名法，於人無益名非法。由此二力能生諸法，能滅諸法。如暗室中有一明燈，若望受用者，燈在有益即是法生，燈滅無益即非法滅，若望盗竊者，燈在無益即非法生，燈滅有益即是法滅。

（金陵版《阿毘達磨俱舍論光記》卷四十五 13 頁）

（21）《唯識述記》中之十句義

《唯識述記》（唐窺基撰）卷五

自下第二破勝論義。成劫之末，人壽無量，外道出世，名嗢露迦，此云鵂鶹，晝避色聲，匿迹山藪，夜絶視聽，方行乞食。時人謂似鵂鶹，因以名也，謂即獯猴之異名焉。舊云優婁佉，訛也。或名羯拏僕，羯拏云米齊，僕翻爲食，先爲夜游，驚他妊婦，遂收場碾糠粃之中米齊食之，故以名也，時人號曰食米齊仙人。舊云蹇尼陀，訛也。亦云吠世史迦，

此翻爲勝，造六句論，諸論罕匹，故云勝也。或勝人所造，故名勝論。舊云衛世師，或云鞞世師，皆訛略也。勝論之師造勝論者名勝論師，多年修道，遂獲五通，謂證菩提，便欣入滅，但嗟所悟未有傳人，愍世有情，痴無慧目，乃觀七德，授法令傳，一、生中國，二、父母俱是婆羅門姓，三、有般涅槃性，四、身相具足，五、聰明辯捷，六、性行柔和，七、有大悲心。經無量時，無具七者。後住多劫，婆羅痆斯國，有婆羅門，名摩納縛迦，此云儒童，其儒童子，名般遮尸棄，此言五頂，頂髮五旋，頭有五角，其人七德雖具，根熟稍遲，既染妻孥，卒難化導，經無量歲，伺其根熟，後三千歲，因入戲園，與其妻室競華相忿，鵂鶹因此乘通化之，五頂不從，仙人且返。又三千歲，化又不得。更三千年，兩競尤甚，相厭既切，仰念空仙，仙人應時神力，化引勝處，迎往所住山中，徐說所悟六句義法：一實、二德、三業、四有、五同異、六和合。此依《百論》及此本破，唯有六句義法，後其苗裔，名爲慧月，立十句義。於中略以三門分別，一列總別名，二出體性，三諸門辨釋。列總名者，一實、二德、三業、四同、五異、六和合、七有能、八無能、九俱分、十無說。列別名者，實有九種，一地、二水、三火、四風、五空、六時、七方、八我、九意。德有二十四種，一色、二味、三香、四觸、五數、六量、七別性、八合、九離、十彼性、十一此性、十二覺、十三樂、十四苦、十五欲、十六嗔、十七勤勇、十八重性、十九液性、二十潤、二十一行、二十二法、二十三非法、二十四聲。業有五種，一取、二捨、三屈、四伸、五行。同體是一，實、德、業三同一有故。異體許多，依九實故而數不定，或總實異，或別實異，九實一一有細分故。和合是一。有能、無能體許有多，實、德、業三得果之時或共、不共故。俱分亦多，實、德、業三各別性故。無說有五，一未生無、二已滅無、三更互無、四不會無、五畢竟無。第二出其體性，九實體者、若有色、味、香、觸名地，以德顯地也。若有色、味、觸及液潤名水。若有色、觸名火。若有觸名風。唯有聲名空。別有空大，非空無爲亦非空界色。若是彼、此、俱、不俱、遲、速能詮之因，及此能緣之因名時。若是東、

南等能詮之因及能緣因名方。若是覺、樂、苦等九德和合因緣能起智相名我。若是覺、樂、苦等等九德不和合因緣能起智相名意。此中以德顯其實體。諸德體者，眼所取一依名色，舌所取一依名味，鼻所取一依名香，皮所取一依名觸，一實非一實，詮緣之因名數，非一實者，二以上數。量有五種：一、微性，唯二微果上有，如薩婆多輕不可稱，若可稱者，但重相形，非是輕也，比微性亦爾，唯最微名微，下短性亦爾。二、大性，三微果等以上方有。三、短性，唯二微果上有。四、長性，三微果等以上方有。五、圓性，有二種：一極微，謂不和合父母真實極微上有；二極大，空、時、方、我四實上有，以此四體遍周圓故。一非一實等差別詮緣因名別性。二先不至物，今至時名合，此意但取初合名合，此別有三：一隨一業生，以手打鼓，手有動作，所生之合業是動作也；二俱業生，兩手相合皆動作故，三合生，如牙等生，無有動作，與空等實合時所生之合也。先二至物不至時名離，此亦有三，初、二翻合，如前可解，三是離生，先造實果，由有他緣，來離別之，果實使壞，與空等離，所生之離，名爲離生。依一二等數，時方等實，遠覺所待，名爲彼性，此物是一，彼物是二等，故屬於數，此時彼時，故屬於時，此方彼方，故屬方等。此性翻彼，應知其相。覺有二種：一現、二比，謂至實色等根等合時，有了相生，名爲現量，此宗意説眼根舒光，至於色境，方始取之，如燈照物，聲、香、味、觸四境來至於根，方始取之，故遠見打鐘，久方聞聲，聲來入耳，方可聞也，根與至境鄰合之時有了相生，此了相是現量體。比有二種：一見同故比，見不相違法，而比於宗果，如見煙時，比有火等。二不見同故比。見相違法，而比宗果，如見雹時，比禾稼損，見禾稼損，比有風雹。適悦名樂。逼惱名苦。希求色等名欲。損害色等名嗔。欲作事時，先生策勵，此名勤勇，發動勢是也。墜墮之因，名爲重性。地、水、火三，流注之因，名爲液性。地等攝因名潤。行有二種：一念因、二作因。現比智行，所生數習差别，名念因，即智種子。攢擲等業所生勢用，名作用，行是勢用，十句多説，作因名勢用，念因名行。法有二種：一能轉，謂得可愛身因，即得生死勝身之因。二

能還，謂離染緣正智喜因，即出世間之因，正智正因也。能得生死不可愛身，苦邪智因，名爲非法。耳所取一依名聲。五業體者，若於上下虚空等處，極微等先合後離之因，名爲取業。捨業翻比。遠處先離，近處今合之因，名屈。伸業翻此。有質礙實，先合後離之因，名行業。同句體者，謂實、德、業體性非無能詮能緣之因名同，此體即是舊大有性，諸法同有，故名爲同。《俱舍論》云，總同句義也。異句體者，常於實轉，是遮德等心、心所因，是表實性心、心所因，但於實轉異實之物，實由有此，異於德等，故名爲異。和合體者，能令實等不相離而相屬，此能詮緣因名和合。有能體者，實，德、業三，或時共一，或時各别，造各自果因，定所須因，若無此者，應不能造果。無能體者，實、德、業三，或時共一，或時各别，不造餘果，決定所須因，若無此者，一法應能造一切果因，由有此唯造自果，不造餘果。俱分體者，即實、德、業三種體性，此三之上總俱分性，地等色等别俱分性，互於彼不轉，一切根所取，當舊所説同異性也，亦同亦異，故名俱分。無説體者，初未生無，以實、德、業因緣不會，而未得生之無爲體。二已滅無，以實、德、業或因勢盡，或違緣生，雖生而壞之無爲體。三更互無，以實、德等彼此互無爲其體性。四不會無，以大有性及實、德等，隨於是處不和不合，如彼處人不於此合無爲體性。五畢竟無，以無因故，三時不生無爲體性。此五既無，體不可説，名無説也。自下第三諸門辨釋，於中有五，一十句相望，一多分别，大同、和合，二唯一物。德、業及異、有能，無能、俱分、無説，七唯多物。實句一種，亦一亦多，空、時、方、我、意，五是一物；地、水、火、風，四是多物。第二十句相望，常、無常分别，大同及異，和合、有能、無能、俱分，六句是常，非所作故。業唯無常，説是能作所作事故。實、德、無説，亦常、無常，九種實中五是常，四分别，地、水、火、風非所作者常，父母極微非所作故，所作者無常，子微以去，皆無常故，餘五是常。二十四德中，覺、樂、苦、欲、嗔、勤勇、法、非法、行、離、彼性、此性、聲、香、十四德是無常，其香唯地上有，設是極微上有，亦是無常，如下引文，故十四德，

唯無常也。餘十或常或無常，色、味、香、觸，若地所有，唯是無常，因門中言，火合爲因，若地所有，色、味、香、觸等，同類爲因，從前同類爲因生故，由此準知香唯無常，唯地有故。液性地、火所有，一切是無常。數中二性等，數、别性中二别性等，量中大性、微性、短性、長性、唯是無常，圓性定唯是常，並餘色、味、觸，一數一别性，液性、潤、重性及合，隨所依實，若常、無常，此等亦爾，總有十法，通常無常。五無説中，三常，一無常，一亦常亦無常。初未生無，一向無常，與實、德、業生相違故，此若生時，無便滅故。已滅無、更互無、畢竟無，三唯是常，性不違實等故。不會無有常、無常。如地等實，覺、樂等德，不相應故，一向是常。若自許德，與自許實，雖來相應，當必相應，一向無常。如常、無常，所作、非所作，亦爾。三有質礙、無質礙分别，德、業、和合、有能、無能、俱分、無説七句，唯無質礙。實句九中，四無質礙，謂空、時、方、我，餘五有礙。説意是微，如二微果許大而亦有礙。有性及異，雖文不説，亦是無礙。合九句無礙也。四現量境、非現量境分别，此宗現量，德句中覺，故彼論言，覺有二種：一現、二比。其業、有性並俱分皆現量得，論自説爲諸根得故。無説句義非現量得，論亦自説唯比境故。和合句義，唯識説爲非現量得。實句之中，地、水、火、風、父母極微非現量得，子微以上，是現量得。下破順世及勝論中云，極微聚集，足成根境，何用果爲，故知爾也。餘空、方、時、我、意、亦無文説，今解非現量得。德句之中，聲唯現境，其覺、樂、苦、欲、嗔、勤勇、是我現境，文不説重，今解亦唯現境，重具德中水地德故，總有八德唯是現境。法、非法全，行少分二德半，唯非現境，此行即是行中念因，非全取行，故是半也。色、味、香、觸、數、量、别性、合、離、彼性、此性、液性、潤及勢用十三德半，並通二種，此中勢用，即行作因，非全取行，故是半也。其異句義，有能、無能，雖無文辨，並非現得，異但是差别實因，非如俱分是實性故，有能、無能因之所須，亦非現德。總言，業、有、俱分，三唯現得。異及和合、有能、無能、無説，五非現得。餘二通二。五常、無常中，生果、

不生果分別，唯識唯難常生果故，雖有六句，一向是常，三通常、無常，一唯無常。實中四種，地、水、火、風、父母極微，常能生果。有能是常，亦能生果。是作果時定所須故。餘五句全，空、時、方、我、意五實，雖常不能生果。論自誠説，德句準有能中，説有得果，所須十通常德，亦能生果，隨其所應。業雖生果，而體無常，非此所説。無説雖亦有常，不能生果，非根本故。此中所辨，唯識所須，其餘諸門，實由幾德，名爲有德，乃至廣説，幾是所知，非此所要，略不繁述，如十句説。

勝論所執實等句義，多實有性，現量所得。

破中有三，第一叙宗，第二正破，第三結非。此即初也，今叙有二，一叙是實有，二叙現量得，若叙實有破其六句，六句皆實，今言多者，顯非一法，三法以上皆名多故。若破十句，九句實有，第十是無，多分實有，故實言多。現量得中若破六句，準下論文五現量得，説實等五，現量所得，唯言和合，非現量得，故説多言。若破十句，總句而言，異及和合、有能、無能、無説、非現量得，餘五現得，然多實有中，五現得，四非現得，故言多是現量所得，即一多言通實現得，然説六句，即是本計，故《百論》等不破十句，此論亦爾，然兼破十句，於理亦無違。

（金陵版《成唯識論述記》卷五 5—14 頁）

（22）《因明入正理論疏》中之六句義及十句義

《因明入正理論疏》（唐窺基撰）卷中

成劫之末，有外道出，名嗢露迦，此云鵂鶹，晝藏夜出，遊行乞利，人以爲名。舊云優婁佉，訛也。後因夜游驚傷産婦，遂收場碾米齊食之，因此亦號爲蹇拿僕，云食米齊仙人。舊云蹇拏陀，訛也。亦云吠世史迦，此云勝論，古云鞞世師、衛世師，皆訛也。造六句論，諸論中勝，或勝人造，故名勝論。此説六句：一實；二德；三業；四有，十句論中亦名爲同，俱舍論名總同句義；五同異，十句論名俱分；六和合。實有九種，

謂地，水、火、風、空、時、方、我、意。德有二十四，謂色、味、香、觸、數、量、别性、合，離、彼性、此性、覺、樂、苦、欲、嗔、勤勇、重性、液性、潤性、法、非法、行、聲。業有五，謂取、捨、屈、伸、行。有體是一，實、德、業三同一有故。同異體多，實、德、業三各有總别之同異故。和合唯一，能令實等不相離，相屬之法故。十八部中上首名戰達羅，此云慧月，造十句論，此六加四，謂異、有能、無能、無説，廣如勝論宗十句論，並唯識疏解，彼説地、水各並有十四德，火有十一，風有九德，空有六德，時、方各五，我有十四德，謂數、量、别性、合、離、覺、樂、苦、欲、嗔、勤勇、法、非法、行。意有八德。和合因緣者，十句論云，我云何？渭是覺、樂、苦、欲、嗔、勤勇、法、非法、行等和合因緣，起智爲相名我。謂和合性，和合諸德與我合時，我爲和合因緣，和合始能和合，令德與我合，不爾便不能。

《因明入正理論疏》(唐窺基撰)卷下

鵂鶹因緣如前已説，時彼仙人，既悟所證六句義法，謂證菩提便欣入滅，但嗟所悟未有傳人，傳者必須具七德故，一生中國，二上種性，三有寂滅因，四身相圓滿，五聰明辯捷，六性行柔和，七具大悲心。經無量時，伺無具者。後經多劫，婆羅痆斯國，有婆羅門名摩納縛迦，此云儒童，儒童有子，名般遮尸棄，此云五頂，頂髮五旋，頭有五角，七德雖具，根熟稍遲，爲染妻孥，率難化導。經無量歲，同其根熟，後三千歲，戲游園苑，共妻競花，因相忿恨，鵂鶹引通，化五頂不從。又三千歲，化復不得。更三千歲，兩競尤甚，相厭既切，仰念空仙，仙人應時神力化引，騰空迎往所住山中，徐説先悟六句義法，説實、德、業，彼皆信之，至大有句，彼便生惑，仙言；有者能有實等，離實、德、業三外别有，體常是一。弟子不從，云：實、德、業性不無，即是能有，豈離三外别有能有。仙人便説同異句義，能同異彼實、德、業三。此三之上各各有一總同異性，隨應各各有别同異，如是三中隨其别類，復有總别諸同異性，體常衆多，復有一常能和合性，和合實、德、業，令不

相離互相屬著。五頂雖信同、異、和合，然猶不信別有大有。鵂鶹便立論所陳量，此量有三，實、德、業三各別作故，今指彼論，故言如説，有性有法，非實者法，合名爲宗，此言有性。仙人五頂兩所共許，實、德、業上能非無性，故成所別，若説大有，所別不成，因犯隨一，此之有性，體非即實，因云有一實故。勝論六句，束爲四類，一者無實、二者有一實、三者有二實、四者有多實。地、水、火、風，父母常極微，空、時、方、我、意，並德、業、和合，皆名無實。四本極微體性雖多，空時等五體各唯一，皆無實因。德、業、和合，雖依於實，和合於實，非以爲因，故此等類並名無實。大有、同異，名有一實，俱能有於一一實故。至劫成初，兩常極微合，生第三子微，雖體無常，量德合故，不越因量，名有二實，自類衆多，各有彼因二極微之所生故。自此已後，初三三合生第七子，七七合生第十五子，如是展轉生一大地，皆名有多實，有多實因之所生故。大有、同異，能有諸實，亦得名爲有一實、有二實、有多實，然此三種實等，雖有功能各别，皆有大有，令體非無，皆有同異，令三類别，名有一實有德業者，亦有無有，非大有也，若是大有，因成隨一，同異非喻能立不成，如佛法言有色有漏，有漏之有，能有之法，能有所有煩惱漏體，猶如大有，能有實等，有色之言，如有一實及有德等，無别能有而有於色，此色體上有其色義，如空有聲，非空之外别有能有，但是屬著法體之言，是故於因無隨一過，有一一實故，更不須徵，即實離實之有一實，况復此因，不應分别，應分别者，便無同喻。

問：何故不言有於無實、二實、多實？

答：若言有於二實、多實、多云何得以非實爲宗？其因便有不定之失，爲如同異有二、多實，故彼有性非實，爲如子微等有二、多實，故有性是實，由此不言有二、多實。若言有無實者，和合句義亦名無實，若有彼無實，犯兩俱不成，實等能有上無有無實故，其喻亦犯能立不成，因亦不遍，乍似唯能有於實句之無實故，亦欲顯九實一一皆有，故云一實，能有一一實故。

問：有性有法，有一實因，不相關預，云何不是兩俱不成？

答：有性有法，是實、德、業之能有性，有一實因，能有於一一實故，是宗之法，故無兩俱，此非實句爲一宗已，非德非業後二宗法，有法同前，此二因云有德業故，謂能有彼德之與業，如言有色亦屬著義。

問：既於德業一一皆有，云何不言有一德業？

答：實有多類，不言有一，但言有實，即犯不定，謂子微等皆有實故，德業無簡，不須一言，二因一喻，如同異性，此於前三，一一皆有亦如有性，是故爲喻。仙人既陳三比量已，五頂便信，法既有轉，仙便入滅，勝論宗義由此悉行。

（《大正藏》卷四十四117—118、129—130頁）

(23)澄觀所記六句義

《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》(唐澄觀撰)卷十三

疏或計六句者，即衛世師計；新云吠世史迦薩多羅，此云勝論，吠世亦云鞞世，吠世爲正，立六句義最爲勝故，或是勝人所造論故。其能造人即成劫之末，人壽無量，外道出世，名嗢露迦，此云鵂鶹，晝避聲色，匿迹山藪，夜絶視聽方行乞食，時人以爲似鵂鶹鳥，故名鵂鶹仙人。即百論中優樓佉也。或名羯拏僕，羯拏此云米臍，僕翻爲食，先爲夜游，驚他稚婦，乃不夜乞，遂收碾場糠粃之中米臍而食，故時號爲食米臍仙人。多年修道遂獲五通，謂證菩提便欣入滅，但嗟所悟未有傳人，愍世有情痴無慧月，乃觀七德授法令傳，一生中國，二父母俱是婆羅門性，三有般涅槃性，四身相具足，五聰明辯捷，六性行柔和，七有大悲心。經無量時無具七德，後經多劫，波羅痆斯國有婆羅門，名摩納縛迦，此云儒童，其儒童有子名般遮尸棄，此云五頂，頂髮五旋，頭有五角，其人七德雖具，根熟稍遲，既染妻奴，卒難化道，經無量歲伺其根熟，後經三千歲周入園游，與其妻室競華相忿，鵂鶹因此乘通化之，五項不從，仙人具返。又三千歲化之不得，更三千年兩競尤甚，相厭既切，仰念

空仙，仙人應時神力化引騰空，迎往所住山中，與説所悟六句義法，一實、二德、三業、四大有、五同異、六和合。實者，諸法體實，德業所依，名之爲實，德、業不依有性等故，德者道德，業者作用，動作義也。一、實有九種：一地、二水、三火、四風、五空、六時、七方、八我、九意。二、德有二十四：一色、二香、三味、四觸、五數、六量、七別性、八合、九離、十彼性、十一此性、十二覺、十三樂、十四苦、十五欲、十六嗔、十七勤勇、十八重性、十九液性、二十潤、二十一行、二十二法、二十三非法、二十四聲。三、業有五種：一取、二捨、三屈、四申、五行。四、大有唯一，實、德、業三同一有故，離實、德、業外，別有一法爲體，由此大有有實等故。五、同異亦一，如地望地有其同義，望於水等即有異義，地之同異是地非水，水等亦然，亦離實等有別體實。六、和合句者，謂法和合聚，由和合句，如鳥飛空忽至樹枝住而不去，由和合句故令有住等。上已略叙，廣出體相，及廣破斥並如唯識及疏。

（《大正藏》卷三十六 101—102 頁）

7. 聲論(前彌曼差派)

(1)咒聲常

《阿毘達磨順正理論》(唐玄奘譯)卷三十三《辨業品第四之一》

以明咒聲體是常故，謂諸明論，無製作者，於中咒詞，自然有故，能爲定量，唯此非餘。爲明論聲，獨是常性，爲許一切聲皆是常。若明論聲獨是常者，無定量證，理必不成。現見餘聲，耳根所取，是無常性，諸吠陀論，亦耳根得，應是無常，若一切聲，皆是常者，應非定量，唯明論聲，以許常聲，爲定量故，許皆定量，便失本宗，唯明論聲，是定量攝。又非覺慧所發音聲，唯可耳聞無定詮表，既許明論非覺爲先，是則亦應非定量攝。又若明論，聲體是常，誰障彼聲，令不恒得，胸咽等

處，互相擊動，顯明論聲，此聲雖常，顯緣闕故，而不恒得，此聲不應爲緣所顯能復障法，不可得故。

（《大正藏》卷二十九 530 頁）

（2）聲論説“漏”字

《阿毘達磨大毘婆沙論》（唐玄奘譯）卷四十七

聲論者説，阿薩臘縛者，薩臘縛是流義，阿是分齊義，如言天雨阿波吒梨，或施財食阿旃荼羅，阿言顯此乃至彼義，如是煩惱流轉有情乃至有頂，故名爲漏。（《大正藏》卷二十七 244 頁）

（3）立聲爲常，有聲生、聲顯之分

《因明入正理論疏》（唐窺基撰）卷上

立聲爲常，正因應言非一切故，以外道説非常之法，有多品類，種種差别，名爲一切，故立聲常，非一切因。……

一、同品有、異品有，如聲論師，立聲爲常，所量性故，喻如虚空，此中常宗瓶爲異品，所量性因於同異品皆遍共有。……

一同品非有、異品有，如聲論師，立聲爲常，所作性故，喻若虚空，此中常宗瓶爲異喻，所作性因於同品空上無，於異品瓶上有。

二同品非有、異品非有，如聲論師對佛弟子，立聲爲常，所聞性故，喻若蔑空，此中常宗瓶爲異喻，所聞性因同異品中二俱非有。

三同品非有、異品有、非有，如聲論師，立聲爲常，勤勇無間所發性故，喻若虚空，此中常宗，以電瓶等爲異品，勤勇之因，於同品空一向非有，於其異品瓶等上有，電等上無，此是中三。後三句者，一同品有、非有、異品有，如聲論師，立聲非勤勇無間所發，無常性故，喻若電空，此非勤宗瓶爲異喻，無常性因，於同品電上有空上非有，異品瓶中一向是有。……

聲論師中總有二種：一、聲從緣生即常不滅，二、聲本常住，從緣所顯，今方可聞。緣響若息，還不可聞。聲生亦爾，緣息不聞，緣在故聞，此二師皆有一分一切内外異性，一體多體能詮別故。

（《大正藏》卷四十四 95、104—108 頁）

四、因果關係與因明學

1. 因果關係

(1) 一切法從自性有非從因緣生

《大般涅槃經》(北凉曇無讖譯)卷三十六

納衣梵志復作是言：如瞿曇説，無量世中作善、不善，未來還得善、不善身，是義不然。何以故？如瞿曇説，因煩惱故獲得是身，若因煩惱獲得身者，身爲在先？煩惱在先？若煩惱在先，誰之所作？住在何處？若身在先，云何説言因煩惱得？是故若言煩惱在先，是則不可。若身在先；是亦不可。若言一時，是亦不可。先、後、一時，義皆不可。是故我説一切諸法皆有自性不從因緣。

復次，瞿曇，堅是地性，濕是水性，熱是火性，動是風性，無所掛礙是虚空性，是五大性非因緣有。若使世間有一法性非因緣有，一切法性亦應如是非因緣有，若有一法從因緣有，何因緣故五大之性不從因緣？瞿曇，衆生善身及不善身獲得解脱，皆是自性不從因緣，是故我説一切諸法自性故有非因緣生。

復次，瞿曇，世間之法有定用處，譬如工匠云，如是木任作車輿，如是任作門户、床機，亦如金師所可造作，在額上者名之爲鬘，在頸下者名之爲瓔，在臂上者名之爲釧，在指上者名之爲環，用處定故，名爲定性。一切衆生亦復如是，有五道性，故有地獄、餓鬼、畜生、人、天。若如是者，云何説言從於因緣？復次，瞿曇，一切衆生其性各異，是故名爲一切自性，瞿曇，如龜陸生，自能入水，犢子生已，能自飲乳，魚見鉤餌，自然吞食，毒蛇生已，自然食土，如是等事誰有教者？如刺生

已，自然頭尖，飛鳥毛羽，自然色别，世間衆生亦復如是，有利、有鈍、有富、有貧、有好、有醜、有得解脱、有不得解脱，是故當知，一切法中各有自性。復次如瞿曇説，貪欲、嗔、痴從因緣生，如是三毒因緣五塵，是義不然。何以故？衆生睡時遠離五塵，亦復生於貪欲嗔痴，在胎亦爾，初出胎時未能分别五塵好醜，亦復生於貪欲嗔痴，諸仙賢聖處閑寂處無有五塵，亦能生於貪欲嗔痴，亦復有人因於五塵生於不貪、不嗔、不痴，是故不必從於因緣生一切法，以自性故。

（《大正藏》卷十二 846—847 頁）

(2)有無與生死的討論

《百喻經》(僧伽斯那撰　求那毘地譯)卷一

是時會中有異學梵志五百人俱，從座而起白佛言：吾聞佛道洪深無能及者，故來歸問，唯願説之。佛言：甚善。問曰：天下爲有、爲無？答曰：亦有亦無。梵志曰：如今有者云何言無？如今無者云何言有？答曰：生者言有，死者言無，故説或有或無。問曰：人從何生？答曰：人從穀而生。問曰：五穀從何而生？答曰：五穀從四大火風而生。問曰：四大火風從何而生？答曰：四大火風從空而生。問曰：空從何生？答曰：從無所有生。問曰：無所有從何而生？答曰：從自然生。問曰：自然從何而生？答曰：從泥洹而生。問曰：泥洹從何而生？佛言：汝今問事何以爾深？泥洹者是不生不死法。問曰：佛泥洹未？答曰：我未泥洹。若未泥洹云何得知泥洹常樂？佛言：我今問汝，天下衆生爲苦爲樂？答曰：衆生甚苦。佛言：云何名苦？答曰：我見衆生死時苦痛難忍，故知死苦。佛言：汝今不死亦知死苦，我見十方諸佛不生不死，故知泥洹常樂。五百梵志心開意解求受五戒，悟須陀洹果，復坐如故。佛言：汝等善聽，今爲汝廣説衆喻。

（《大正藏》卷四 546 頁）

(3)外道各種因果學説

《百論疏》(隋吉藏疏)卷十一《破因中有果品》

先破有,次破無者,内外略同,内先有上座,計二世有;次大衆,計二世無。先有毘曇,二世有;次成實,二世無。外亦爾,先有僧佉出世計有,次世師計無,二者四句次第,有第一無第二也。所言破因中有果者,大明九十六術所計有三,一執無因無果,如六師中一師云,無有黑業,無黑業報,白等亦爾;二計無因有果,六師之中亦有此人;三執有因有果。就有因果復有四師,一僧佉執因中有,二世師執因中無,三勒沙婆亦有亦無,四若提子非有非無。

(金陵版《百論疏》卷十一2頁)

(4)駁因中有果説

《十二門論疏》(隋吉藏撰)卷上

汝變爲是果?爲非果?若是果者,因中有果,即應有變。若有變即可見,若變非果,則因中無變,則應無果。……釋破有二:初明既前有果,即是前有變;二明既前有變,則應可見。上何得言未變故不可見?略據可見耳,還復宗具七難:因中之果可見,已生之果亦可見,俱可見則俱生,是即無窮。成第二難,已生可見應既不生,未生可見亦不生。成第三難,同可見,一生一不生,無有是處。成第四難者,未生既可見,生已應不可見。成第五難者,同是可見,生與未生有何異?成第六難,未生已可見,何用更生?……明本立因中有果而未變,則變與果異,云何作即難耶?是故云變法不名爲果也,言不名爲果者,若此變非是果,則果畢竟不可得者第二破也。因内無變後時又無,即畢竟無果,乃免可見之嘖復墮無果之過也。何以故下第二釋破,汝明因中無果則果不生,今因中先無變,云何生變?故瓶等果下第三結破也。若謂變已是果者第四不定破,所以有此一破來者,重破其因外之果即是變,因内果未變,

此義是衆家統本宗故重破之。……汝既言變是果而在因外，則知因内無變果，故云因中前無，是即不定，下第三結成不定過。問：云何不定？答：若言因中有果性，是因有果，因内無變爲無果，此之不定不名爲過，以數論及外道立義正爾，今就文明者汝本宗立因中有果，今復謂變已是果，則知未變時因中無果，二言相違故言不定。……今先作外人二義，一立宗，二防難。立宗者，因中有變，即是因中有果，若因中無變，便墮因中無果過也。次防難者，引八緣也。難云：因中既有變，應當可見，若不可見則不應有，外通云：有二種不可知：一、有不可知，二、無不可知，有不可知如八緣，無不可知如兔角，汝不可聞有，便謂可知，不可聞、不可知，便謂無也。次别通四難者，第一嘖相難云：若因中有果應有相，若無相便非有。答云：因中雖有，以同八緣不可知，不應嘖求相也。第二難云：因中既有變，應可見，若不可見便應非有。答云：雖有但同八緣故，不可見也。答：第三難者，我變在因内，云何乃作變在因外難耶？通第四難者，因中先已有變，此即定有，豈墮第四不定難耶？

（《大正藏》卷四十二 190 頁）

(5)破因中有果與因中無果論

《大乘廣百論釋論》(護法釋　唐玄奘譯)卷九《破有爲相品第七》

復次已别分别根境無我，今當總辨有爲相空，謂色心等諸有爲法，具生、住、滅三有爲相，生爲首故，先當破生，生相既亡，住滅隨遣，有説果體本無而生，爲破彼言，故説頌曰：若本無而生，先無何不起。

論曰：種等諸因至變壞位，能引芽等諸果令生，若諸因中本無諸果，何故芽等此位方生？後位如先，果應不起，先位如後，果亦應生。又從此因應生彼果，或應此果從彼因生，若此彼因無彼此果而不生者，彼此因力應亦不生同本無故，若爾一切因果皆無，便違自宗所説因果。

有説果體本有而生，爲破彼言，復説頌曰：本有而生者，後有復應生。

論曰：若諸因中本有諸果，何故芽等後不更生？後位如今，果應更起；今位如後，果不應生。又果本來因中有體，何故此位乃説爲生？若言今時方得顯者，顯不離體，應本非無，今位如先亦應不顯，先同此位，顯應非無，顯本非無，今復顯者，後應更顯，是則無窮本有與生義相乖反，言果本有，生必不成，既無有生，果義便失，果義既失，便無有因，則違自宗有因果義。

復次，果先無論作如是言，果或違因，故非並有，此言非理。故次頌曰：果若能違因，先無不應理。

論曰：勝論者説，果或違因，或不違因，果違因者，合違於業，合果後生，前業滅故。又相違法，略有二種：一能障礙，二能壞滅，後謂合德滅壞業因，初謂合德障礙重等。今其所起墜等業無，如是合德其體未有，應不能違先所起業，世間未見無體能違，汝不應言，合德與業如囚與膾，俱有相違，勿違自宗，因果不並，若許二念業與合俱，後亦應然，無差別故，便違自論及世共知，故不應言，果先非有。

復次，果先有論作如是言，一切因中果體先有，此亦非理。故次頌曰：果立因無用，先有亦不成。

論曰：數論者説，一切因中果體先有，此亦不然。生果顯果，故説名因。果體本來已生已顯，因便無用，所以者何？體與顯生不相離故。應如其體從本非無，本有顯生因義非有，因非有故，果義不成，便違自宗，立有因果。

復次，諸法生時，義不成故，不應定執諸法有生，所以者何？故次頌曰：此時非有生，彼時亦無生，此彼時無生，何時當有生？

論曰：果已有時，其體有故，如本有法，應不名生。果未有時，其體無故，如定無法，亦不名生。又諸果法用起名生，其體既無，用依何立？又能生果，故説名因，果體既無，因何所起？既無所起，因義不成，因義不存，果從何出？除此二位，更無生時，故定無生，如虛空等。又若執法體恒是有，定不名生，無所起故，用雖有起，此在未來，無故非生，現在已有，自宗不許，除此二位無別生時，是故無生，其理決定。

或勝論執多實爲因，積集共生一合德果，闕衆緣時來有合德，由是故説，此時無生。具衆緣時，已有合德，由是故説，彼時無生。以初合時，合體有故，應如後位不得名生，後位已生，不重生故，可不名生。初位不然，名生何咎？後若不生，果應違實，而汝不許，果實相違，障破相違，合德違業，不違於實，前已略明，除此彼時，更無異位，是故合德决定無生，如是色等依托實因，實未有時，果體未有，由是故説，此時無生。實已有時，果體已有，由是故説，彼時無生。以初有時，色等有故，應如後位，不得名生，離此彼時，更無别位，是故色等，决定無生。如是合德障礙重等，令其不生墜墮等業，此能障體有時無時，彼業不生，准前應説，離有無時，更無異位，故墜等業，决定無生。或數論執乳等因變，成酪等果，故説名生，因體有時因性未變，由是故説，此時無生。若於爾時因性已變便失因性，應不名因，果體有時因即成果，由是故説，彼時無生。若於爾時果體生者，應異法起，非即因成，除此彼時，更無異位，是故酪等决定無生，自性等因成大等果，准此推究，皆非有生。

復次，所生無故，生義不成，所以者何？故次頌曰：如生於自性，生義即爲無，於他性亦然，生義何成有？

論曰：説常有宗色等五藴，數論外道樂等三德，諸法生時不令自性有變異故，生義不成。法未生時，一切生用皆未有故，生義不成。諸法生時，不令他性有變異故，生義不成。諸法生已，一切生用皆已息故，生義不成。不可説言色等、樂等相用有變，故説名生，以於生時，性與相用，若一若異過等違宗。亦不可言色等、樂等自性有變，故説名生，勿於生時色等、樂等變成受等、苦等自性。有作是言，果先有論，有前失故，生義可無。果先無論，因緣和合，果體將成？生義應有。果將成時，其體未有，如何可説果從緣生？知因有能，當成果體，如言煮飯，故説果生，若爾，生名應假非實，色等生時猶未有故，如是假説，理亦無違，以生時無，後方見故。若爾，見位乃可名生，以於見時方説生故，如何不了言理而問，雖見時説非見時生，説因見生，非因生故，何故生

時無有此見？以見無故，知生時無，如何不知義理而答？豈不見無名爲無見，何得以問而作其答？若爾，應有問答無窮，無見見無，言無盡故。又亦不可説無爲生，無似空花，違生理故。至現有位亦不名生，有似無爲，違生理故。所生無故，生義不成。復次執有生者，作如是言：果有三時，前後差故，將成作用，及究竟時，顯彼不成。故次頌曰：初中後三位，生前定不成。

論曰：果先無論，於未生時三位不成，無無别故。初中後位依有而彰，未生無如何可立，或應許果未起非無，見彼三時，唯依有故。果先有論，於未生時，三位不成，有無别故，有體無别，相用未興，如何可言三時有異？又此三位既不同時，生亦不成。故此頌曰：二二既爲無，一一如何有？

論曰：初中後位相待而成，二二既無，一一豈有？亦不可説三位同時，初中後名，依時立故。又不可説三時並有，勿有此三相雜亂過。汝亦不許三位同時，故有一時三定非有。若言覺慧於色等法，觀二二時，立一一位，是則三位假有真無，違汝師宗三時實有，是故三位唯假非真，不應定執果有三位。

復次，色等諸法，決定無生，能生因緣不成立故，生者決定從自、從他、從俱因緣，三皆不可，爲顯此義，故説頌曰：非離於他性，唯從自性生，非從他及俱，故生定非有。

論曰：一法一時自爲因果，理不成故，非從自生。若一體中有二相别，説爲因果，自義不成。自言遮他，顯於自相，果從因起，何謂自生？又體如相應不成一，相如其體應不成二，是故所言一體二相，説爲因果，理必不成。又自生言依義生，不依義生者，則非自生。不依義生，便同樹響，何能定表，諸法自生。又自生言依慧生，不依慧生者，則從他生。不依慧生，應同狂醉言無根系，難可信依。又自生言生他解，不生他解者，便失自宗。他解不生，發言無益，何緣强立自生論耶？現見世間法從緣起，言自生者，與此相違。又若自生應違世法，刀不自割，針不自縫。又自生言依汝生，不依汝生者，非謂自生。不依汝生，應非汝説，

哀哉愚昧，不識自言。又言自生，同無因論，撥無一切生果因緣。有作是言：自不生自，生時無故，如已滅無。若言生時其體已有，應如現在生用唐捐，體顯名生，亦不應理。顯與體異便失自生，顯與體同顯應本有，顯若本有生用應無，故自生言，定不中理。言從他起，理亦不然。以法生時，自體未有，既無有自孰對名他。因緣名他，對於自果，自果未有，他義不成。若言生時，自果已有，因緣無用，非謂他生。顯故名生，亦不應理，顯不離體，應本非無。又因名他對異於果，果異因故，應亦名他，因果俱他，便無有自，自非有故，他亦應無，從他生言便無有義。又慧觀果，説因爲他，果之與因必不俱有，因時無果，誰藉他生，果時無因，從誰他起，豈不以慧觀後觀前，説從他生言無有失。謂觀當果或念過因，因果俱成，猶如父子，假名可爾，理實不然。因果異時有無不並，如何可執實從他生？如父子言，亦不應理。世間父子多有同時，雖復一無而可假説。因果不爾，法喻豈同？若謂先時於異體物，以慧觀察，取其異相，次於因果觀後念前，建立自他二相差别，後發語時不觸前二，但隨想説，法從他生，故法喻同無前過失，此救非理。所以者何？異物同時無因果義，因之與果，必不同時。父子不然，何得爲喻？又若假説此義非無，汝執爲真，故不應理。若言何爲咀嚼虚空，現見因緣能生於果，果相異彼，説彼爲他，何假繁詞，周相徵難，隨意勿説，他與非他，必有能生、所生差别，此足爲喜，何藉多言，言隨欲生，無勞窮詰，恣汝常喜，孰與相遮，憂喜自心妄想生故，汝言必有能生所生，爲假爲真，隨汝意答，若言是假，違汝所宗，若言是真，難詰何咎？所生未有，對何能生？能生已無，所生何對？故就勝義，他生不成。依世俗論，徒言無益，夫興諍論爲見不同，舉世咸知，何勞泛説，故不應執定從他生，自他俱生，亦不中理，如前二失。積在汝宗，别既不成，總如何立，由是諸法，決定無生，自、他、俱生皆非理故。

復次，能生、所生同時前後，俱不應理。故定無生，所以者何？故次頌曰：前後及同時，二俱不可説，故生與瓶等，唯假有非真。

論曰：若所生法，在能生前，既離能生，所生何有？此所生法，設

寓能生，是則能生便爲無用。若所生法在能生後，無所依止，何有能生？設離所生，能生何用？又此二法若不同時，能是誰能？所爲何所？若所生法與能生俱，生既同時，應不相待，如牛兩角互不相依，應無能生、所生差別，所生未有，能生亦無，所生有時，能生何用？如是二法前後同時，理俱不成，故生非有。隨俗説有，能生、所生不可推徵，時分同異。復次，執果有生，必依新舊，新舊無故，生不得成，由二俱非諸法自相，互相違反，必不同時，設許同時，應離法有，若離法有，誰舊誰新？汝不應言，異體相表，現見法外，無舊無新，亦不應言，同體俱有，更相違故。如善惡心前後亦非，故次頌曰：舊若在新前，前生不應理，舊若居新後，後生理不成。

論曰：現見世間，前新後舊，不應蔽執前舊後新，要前有新，後轉成舊，舊若前有，新則爲無，新名前生，舊名後故。新若無者，舊亦應無，新舊既無，生依何有？舊居新後，理亦不然，法新起時，既無有舊，體無别故，後亦應無。若言後時，别生舊體，是則新起，何謂舊生？後生嬰孩赤色未變，而名耆舊，理必不然。若法初生而名舊者，則一切法畢竟無新，新既爲無，舊亦非有，舊必以新爲前導故。若謂諸法念念别生，恒名爲新，都無舊者，舊既非有，新亦應無，簡舊名新，舊無何簡，所簡無故，能簡亦無，是故不應執有新舊。既無新舊，生豈得成？然諸世間見有爲法，相似相續謂爲一體，前盛後衰，説爲新舊，聖隨彼説，有舊有新，依此立生，假而非實。

復次，果體若生，必依過去、未來、現在因體而生，然皆不成，故次頌曰：現非因現起，亦非因去來，未來亦不因，去來今世起。

論曰：現在果法非現因生，因果同時，理不成故。雖形影等，因果同時，是假非真，隨俗而説。去、來二世已滅未生，體相是無，因用非有。又現在法體相已成，豈更藉他三世因起，未來果法不因去來，已滅未生無因用故。豈不現在將欲滅時，有體爲因生未來果，未來無體生何所依？若言未來生時有體，應名現在，何謂未來？汝不應言，生即是有，亦不可説有即是生，有若即生，生應現在，生若即有，有應未來，有在

未來，未來應現在，生居現在，現在應未來，則違汝宗世相指定，亦違自説，生在未來，故不可言現在將滅，爲因引起未來果生，生時有無皆有失故。

復次，有説未來體相俱有，由此生用得有所依，生還未來，令入現在，滅還現在，令入過去，爲破彼言，故説頌曰：若具即無來，既滅應非往。

論曰：猶如現在，體相具故，未來不應來入現在。或應未來？非現等故，體相不具，猶若空花。又應未來，非現在故，猶如過去，不入現在。又若未來，體相已具，應無生用，猶如現在。或未來世，生用應無，以非現在猶如過去，色等諸法雖居現在，定當滅故，亦名爲滅。此現在法不往過去，時定異故，猶如未來。又現在法應如過去，不往過去，由非未來。又過去時，非現所往如未來等，世所攝故。現在亦非未來所入，世所攝故，猶如未來。過去、未來非現等故，應如兔角，體相俱無。未來體無，生依何有？故不應執色等果生。生既是無，滅亦非有，但隨俗説，有滅有生，似有而無，猶如幻等。爲顯此義，復説頌曰：法體相如是，幻等喻非虛。

論曰：色等諸法，前後際無，現不久停，猶如幻等。又色等法，若從緣生，如幻所爲，皆非實有。非緣生者，皆似空花，性相俱空，不應言有。法既非有，生等定無，如何可説生還未來，令入現在，滅還現在，令入過去？

復次，生、住、滅相，前後同時，理俱不成，故不應執，所以者何？故次頌曰：生住滅三相，同時有不成，前後亦爲無，如何執爲有？

論曰：一體一時有衆多相，互相違反，理必不成。若執同時，體應各異，既執體一，應不同時。執不同時，亦不應理，所相體一，如何異時？法體生時，住滅未有，至住滅位，生相已無，而言體同，極爲迷謬。若言前後相異體同，善惡色心，體應是一，然捨前相，後相起時，體與相同，應有捨得，如何可執前後體同？三體不同，亦不應理，以生住滅遍諸有爲，三體如何各唯一相？許各一相，理亦不然，滅體無生應非因

起，生體無滅應性是常，住無滅生應非蘊攝，若許一一，復有三相，有如前過，或復無窮，同時前後，三相不成，更無異途，如何執有？

復次，若離所相，別有生等，應如色等有生等相，則生等相應無異體，所以者何？故次頌曰：若生等諸相，復別有生等，應住滅如生，或生住如滅。

論曰：若生等相自所依俱，如自所依別有生等，此生等相標幟既同，其體如何？展轉有異。若言生等如色等法，雖生等俱而體有異，礙等相別，體異可然，生等相同，體如何異？生等作用既有差別，應如色等，其體各異，此因不定如眼等根，用雖有多，而體一故，用有差別不可例同，眼等用殊，時同故體一，生等用別，時異故體多。生等何緣，用時有異？自體俱起不待異時，作用如何待時有異？住滅二相，初既用無，後亦應然，體無別故。或復生等同與法俱，等有生故，應互相似，一一皆有他諸作用，或自作用一一皆無，是故不應別有生等。

復次，色等諸法與生等相其體爲異，爲不異耶？異且不然，故次頌曰：所相異能相，何爲體非常？

論曰：色等諸法若異生等，如擇滅等應無生滅，不應觀彼皆是無常，觀彼無常應成顛倒。若言色等與生等合，雖觀無常而非顛倒，如名杖角以作人牛，此不應爾，異生等故，應似無爲，非生等合。色等生等，體相若異，如何以一心慧而觀？謂色等生色等住滅，故色等法非異生等，不異亦非，故次頌曰：不異四應同，或復全非有。

論曰：若色等法不異生等，應如生等析一成三，生等亦應混三成一，與色等法體不異故。或生等相各失自體，與其住等體不異故。色等亦然，應失自體，與其生等，體爲一故。是則應無所相色等，所相無故，能相亦無，則無有爲。無爲亦爾，相待立故，一切應無，故色等法非異生等。

復次，因果有無皆不可立，生依彼故，亦不得成，所以者何？故次頌曰：有不生有法，有不生無法，無不生有法，無不生無法。

論曰：有生有法，義不得成，生有同時，遞相違故。有生無法，亦不得成，如已滅無，非所生故。無生有法，理不得成，如未生無，非能

生故。無生無法，亦不得成，如前二無，非因果故。或二無法，因果不成，如畢竟無，非因果故。如是已破因果異體，爲破同體，復説頌曰：有不成有法，有不成無法，無不成有法，無不成無法。

論曰：有成有法，其理不成，有法已成，成無用故。成復成者，成則無窮，若成異相，其體應别，相異體一，理必不然，相與其體不相離故。有成無法，理亦不成，其相異故，如苦樂等。或復有無應無差别，有無體一，與理相違。無成有法，其義不成，如有成無，所説過故。無成無法，義亦不成，如前有無，相成過故。或復無者，即是數論所執自性，不依他成，雖有隱能而無顯體，依彼所執，故説爲無，如是有無，因果同異，皆不成故，决定無生。

復次，已生未生，生用已滅及未得故，俱無有生，除已未生，有生時體不可知故，亦無有生，若言生時二半爲體，謂生半分，半分未生，此亦不然，故次頌曰：半生半未生，非一生時體，或已未生位，應亦是生時。

論曰：半生未生非生時體，生未生故，如已未生。如已未生有二相别非生時體，生時亦然，有生未生二種相異，如何可立爲一生時？或應已生及未生位，亦共合説爲一生時，有生未生二相異故。如汝所執半生未生，此顯生時已未生位，皆失自性，放定無生。豈不生時具有二相，已生半分，半分未生，已生未生，各有一相，如何可難令互相成？一一别觀可生時異，總觀二相豈異生時？若言生時體一相二，已未生位，體二相殊，故已未生與生時異，如何體一，二相相違？相既不同，體應成二，非一有分從二分生，勿違生時，二半爲體，若半已起名作生時，半既未生應名未起。又半生已生用已無，半復未生，生用未有，如何二半合立生時？若生用無，名生時者，已未生位應名生時，便失自宗三位差别，故離二位無别生時，生時既無，二位非有，是故諸法决定無生。

復次，應問：迷徒生時，自性爲因緣起，爲是自然？初且不然，故次頌曰：生時若是果，體即非生時。

論曰：若生時體從因緣生，即非生時，已有體故。未來將起，故名

生時，未來體無，説誰爲果？若言此位觀待當來，至現在時名爲果者，亦應説近，何立遠名？如是生時，非已生故。如未生位，非實生時，又此生時，時遠攝故。如已滅位，何謂生時？若言生時體雖未有，衆緣會故已得近名。同是未來，體俱非有，餘遠此近，差别何緣？亦違汝宗，去來皆遠，故汝所執但有虚言，後亦不然，故次頌曰：生時若自然，應失生時性。

論曰：若生時體非因緣生，應是無爲失生時性，若非緣起，得名生時，一切無爲應生時攝，又非緣起，應類空花，體既是無，豈生時攝？若體非有名作生時，即一切無，應生時攝，是故諸法無實生時。

復次，有作是説：若無生時，已生未生亦應非有，生時已過未至生時，建立已生未生二位，生時無者，二位亦無。又無生時，二位應合，故有二位，中間生時，爲破彼言，故次頌曰：

已生異未生，别有中間位，生時異二位，應别有中間。

論曰：若謂已生未生不合，由生時位隔在中間，若無生時二位應合，如兩界首必有封疆，是故生時，定應有者。生時二位應有中間，未生生時，生時生已，更相異故，如是中間復有中間，展轉增長有無窮過，過無窮故，難立生時。又已未生種類别故，如色聲等無别中間，既無中伺，生時何有？又生時位若在未來，即名未生，未來攝故。若居現在，即名已生，現在攝故。若非現、來不名生時，如過去等，是故諸法無别生時。

復次，假許生時、已、未生位三分各别，而審推徵，爲捨生時，得已生位，爲當不捨得此位耶？初不應然，故次頌曰：

若謂生時捨，方得已生時，是則應有餘，得時而可見。

論曰：若捨生時，得已生位，未得已得，兩位中間，應有得時，如生時位，若許爾者，餘復有餘，如前生時有無窮過，過無窮故，難立得時。若捨生時，得已生位，離此二位，無别得時，從未生時，至已生位，應離二位，無别生時。又捨生時，得已生位，體應有異，非一法生，後亦不然，故次頌曰：

若至已生位，理必無生時，已生有生時，云何從彼起？

論曰：已生，生時必不俱有，時分異故，猶如去來，若已生位有生時者，或應同體，或異體俱，則非已生從生時起。自從自起，世現相違，俱有非因，如牛兩角，若言一體二相不同，得説爲因無斯過者，二相前後，體不應同，二相俱時，應非因果。又若同體，生時已生，於自他性應失應得，相不離體，如體應同，體不離相，如相應別，體同相別，理必不然。法之與時，體無有異，故不可説時異法同，一法一時有同有異，説爲因果，理必不成。如從生時至已生位，進退徵責過難多途，從未生時至生時位，研覈詰問，如理應思，是故生時，非別實有。

復次，立有生時，已生位別，此無實義，但有虚言，所以者何？故次頌曰：未至已生位，若立爲生時，何不謂無瓶？未生無別故。

論曰：若立生時非已生位，將至此位名作生時，瓶名已生，生時未至，已生未故，瓶體定無，瓶體既無，生依何法？不可無法名作生時。勿一切無皆名生位，故應於有立生時名，若謂生時其體已有，無斯過者，此亦不然，未至已生與未生位無差别故，有義不成，若謂生時是未來世，最後位故非體全無，此不應理，同未來攝等非已生，無前後故。若未來世，半有半無，有同已生，世應雜亂，故生時位，但有虚言，生時既無，生亦非有。

復次，若謂生時體雖未滿，而用起故非是全無，非有非無不同兩位，是故諸法别有生時，此亦不然，故次頌曰：非生時有用，能簡未生時，亦非體未圓，别於已生位。

論曰：未生生時無用有用，二位差别，理不可然。生時體無，用應非有，生時體有，應是已生。設許生時有能起用，而體未有，應名未生，非未生名别有少法，但遮已起名未生時，既名未生，何能簡彼？若少有體，應名已生，既非已生，應無少體，不可一法半有半無，有無相違不同體故。若許體别，有即已生，無即未生，生時豈有，故離二位，無别生時。

復次，或應生時即已生位，非無有故，如已生時，爲顯此因，故説頌曰：前位生時無，後位方言有，兼成已生位，故此位非無。

論曰：未起用時名爲前位，於此前位未有生時，正起用時，名爲後位，於此後位，方有生時，是則生時，成已生位，有異前故。如已生時，非體全無，可與前異。所言兼者，謂捨全無，即未生時，名全無位，生時捨彼，是有非無，由此兼前成已生位。若捨無位必至有時，有即已生中無異位，依何而立別有生時？是故生時即已生位，非無有故，如已生時。又此生時應許有體，若無有體生用應無，體用並無，生時豈有？若無體用而有生時，則一切無，皆應頓起，無無異故，如此生時。又若生時，體用非有，因緣和合，應無所爲，有不生無，如前已説，故生時位是有非無，有即已生，更無異位，故不應立別有生時。

復次，無別生時，理應信受，愚猶固執，略復推徵，如是生時爲無爲有？有即已起，無即未生，除此孰爲生時位體？爲顯此理，復説頌曰：

有時名已生，無時名未起，除兹有無位，誰復謂生時？

論曰：所執生時，推徵其性，不過二種，謂有及無。如是有無，二位所攝，除此無別中間生時，汝等何緣，非理横執？此極麤淺，而汝尚迷，况復幽微，汝能思測，故應信受無別生時。生時既無，生如何有？是故諸法，理實無生。生既實無，住滅亦爾，生爲先故，非有義成，故不别遮住滅二相。

復次，已別廣破果先有無，爲總略遮果先有等，故於品後，復説頌曰：

諸有執離因，無別所成果，轉生及轉滅，理皆不可成。

論曰：數論所執，果不離因，果同其因，體本實有，如是果體生滅不成，果不離因，同因常故，因果體一，差別理無。諸法性常，無增無減，是則所作唐設其功，少有所爲便違自論，有不可滅，無不可生，大等亦應無生滅義，即自性故，如樂、苦、痴。又大不應從自性起，自能起自，世現相違，是則世間現見因果，生滅作用，一切皆無，世現所知，汝尚誹毁，况能信受，深隱義耶？如是觀生，都非實有，生無實故，滅亦實無。但隨世間説有生滅，隨世所説，是俗非真，勝義理中，無生無滅，一切法性，非斷非常。生滅既無，法應常住，如前廣破，常性實無。

若爾，應無一切法性，不爾，我説俗法非無，豈不我宗説一自性，轉變力故，無所不爲，雖有所爲而無生、滅、斷、常等過，所以者何？果起不生，性變成故。果謝不滅，歸本性故。果性非常，前變滅故。果性非斷，後變生故。轉變非恒，故非定有，自性不易，故非定無。此亦不然，諸法生滅理既不立，汝宗所執轉變豈存？又轉變言及自性等，前已廣破，無宜重執，故汝所説，理必不然。有作是言，我經部等，因緣和合無間果生，果起酬因，復能生後，如是展轉，無始時來，因果連綿相續不絶，無有生滅斷常等過，所以者何？相續無始，故無有生，未得對治相續不盡，故無有滅，相續改轉，所以非常，相續連綿，所以非斷，非一性故，亦非轉變。此亦不然，若有生滅，可有相續，生滅既無，相續何有？無生滅義，前已廣論，相續有終，是則爲斷，相續無始，是則爲常，相續體一，即有轉變，故立相續，過失彌多。有作是言：我説諸法常有部等，一切有爲，從本以來性相實有，酬前起後，三世遷流，無有斷常生滅等過，所以者何？體恒有故，無生無滅，有爲相合，所以非常，果起酬因，所以非斷，念念别故，非變非續。此亦不然，説常有宗，先已破故，色等諸法，體若恒有，應似無爲，離有爲相，便同數論，一切皆常，不可説言，用有生滅，用不離體，應同體常，體不離用，應非恒有，若用本有，應不名生，若用本無，應非可起，用未生位，生用未有，不可名生，用已生位，生用已息，亦不名生，除此二位，無别生時，前已廣説，故不可執。諸法用生，生既是無，滅亦非有。又若色等有爲相合，故是無常，此有爲相無餘相合，應非無常，若言此相與餘相合，是則無窮，若言有爲有大小相，展轉相相非無窮者。此亦不然，如色等法，餘相合故，不名能相，生等亦然，與餘相合，應非能相。又如大相，不以所相色等諸法爲其能相，小相亦爾，不應所相大生等法以爲能相。若别有相，應至無窮，若别無相，應成常住。又有爲相，定非實有，若實有者，與理相違，所以者何？如無爲法，有無爲相，離法實無。此亦應然，同三相故。無爲實有，前已廣遮，一切有爲亦非實有，以慧分析，便歸空故。又對無爲立有爲法，無爲無故，有爲亦無，有爲無爲若從緣起，即同幻

事，若不藉緣便似空花，故不應執以爲實有。如契經言：有爲無爲皆是世俗，分别假立其體俱空，除爲無爲，更無别法，設復説有，但是虚言，有爲無爲攝一切法，此二空故，諸法皆空。空中都無分别戲論，虚通無礙，即聖慧明，故契經言，一切諸法從本皆空，空即無性。由無性故，即是般若波羅蜜多，其中都無少法可説。爲生爲滅，爲斷爲常，爲一爲異，爲來爲去，天帝當知，若有淨信諸善男子或善女人，能如是説，不謗般若波羅蜜多，異此説者，皆名爲謗。若説常空，應墮斷滅，遮常有故，不墮此邊，執常不空，應墮斷滅，常無因果，名斷滅故。我諸所説皆是遮言，遮謂遮他生滅等執，無生非滅，唯爲遮生，無滅非生，但爲遮滅，非斷常等。類此應知，雖涅槃時生死斷滅，此方便説是假非真，如説天中有常樂等，是隨俗説，非稱實言，應以前説諸句文詞隨其所應，破諸妄執，我等皆妄，誰復爲真，謂畢竟空，心言路絶，分别戲論，皆不能行，唯諸聖賢，内智所證，是故智者應正勤修，證此真空，捨彼妄執。

（《大正藏》卷三十 236—242 頁）

(6) 外道立後爲前因

《阿毘達磨大毘婆沙論》（唐玄奘譯）卷一百三十二《大種蘊第五中緣納息第二之二》

復有外道，依世現喻，執有爲法，後爲前因，彼作是言：現見泉水前爲後逼，令其涌流，如是諸法由未來法逼令現在，復由現法逼令過去，故有爲法，後爲前因。

（《大正藏》卷二十七 684 頁）

2. 論因明

(1) 四種問答方式

《十住毘婆沙論》（龍樹造　後秦鳩摩羅什譯）卷十一

問曰：汝言四種問答，何謂爲四？答曰：一定答、二分別答、三反問答、四置答。定答者，如一比丘問佛：世尊，頗有色常不？變異不？世尊，受、想、行、識常不？變異不？佛答言：比丘，無有色常而不變，無有受、想、行、識常而不變。如是等，名爲定答。分別答者，如布多梨子梵志問娑摩提：有人故作身、口、意業，受何等果報？娑摩提定答：有人以身、口、意故作業，受苦惱報。是問應分別答，是梵志後來問佛是事，佛答言：布多梨子，有人若身、口、意故作業，是業或受苦報，或受樂報，或受不苦不樂報。苦業，受苦報；樂業，受樂報；不苦不樂業，受不苦不樂報。如是等諸經皆分別答。反問答者：如先尼梵志問佛，佛言：我還問汝，汝隨意答，先尼，於汝意云何？色是如來不？受、想、行、識是如來不？答言：非也，世尊。離色、受、想、行、識是如來不？答言：非也，世尊。如是等經應廣說，是名反問答。置答者，十四種邪見是。所謂世間常，世間無常，世間常無常，世間非常非無常；世間有邊，世間無邊，世間亦有邊亦無邊，世間非有邊非無邊。如來滅後有，如來滅後無，如來滅後亦有、亦無，如來滅後非有、非無；身即是神，身異神異，如上一切衆生，如大辟支佛，智慧樂說，以如是四種問佛。

（《大正藏》卷二十六 80 頁下）

(2)分別論門、決定答論門

《百喻經》(求那毘地譯)卷三

如諸外道偏修分別論。論門有四種：有決定答論門，譬如人一切皆有死，此是決定答論門。死者必有生，是應分別答，愛盡者無生，有愛必有生，是名分別答論門。有問人爲最勝不？應反問言：汝問三惡道爲問諸天，若問三惡道人實爲最勝，若問於諸天，人必爲不如，如是等義名反問答論門。若問十四難，若問世界及衆生有邊、無邊、有終始、無終始，如是等義，名置答論門。

（《大正藏》卷四 551 頁）

(3) 因明破他義三路

《阿毘達磨大毘婆沙論》(唐玄奘譯)卷二十七《雜蘊第一中補特伽羅納息第三之五》

因明論中說，破他義有三種路：一猶預破，二説過破，三除遣破。佛契經中明破他説亦有三路：一勝彼破，二等彼破，三違宗破。勝彼破者，如長爪梵志白佛言：我一切不忍。佛告彼曰：汝亦不忍，此自見耶？彼便自伏。等彼破者，如波吒梨外道白佛言：喬答摩知幻不？若不知者非一切智，若知者應是幻惑。佛告彼言：俱荼邑有惡人名藍婆鑄荼破戒行惡，汝知之不？彼言：我知。佛告彼曰：汝亦應是破戒惡人，彼便自伏。違宗破者，如鄔波離長者白佛言：身業罪大非意業。佛告彼曰：彈宅迦林、羯凌伽林等，誰之所作？豈非仙人惡意所作？彼答言：爾。佛言：身業能作此耶？彼言：不能。佛告彼曰：汝今豈不違前所言，彼便自伏。於此三中，應理論者依等彼破以通前難。

(《大正藏》卷二十七 139 頁)

(4) 論有立遮二種

《阿毘達磨大毘婆沙論》(唐玄奘譯)卷一百一十《智蘊第三中七聖納息第五之二》

答論有二種，一立自宗，二遮他宗。立自宗者，如善説法者立善説法宗，惡説法者立惡説法宗，應理論者立應理論宗，分別論者立分別論宗。遮他宗者，如善説法者遮惡説法宗，惡説法者遮善説法宗，應理論者遮分別論宗，分別論者，遮應理論宗。

(《大正藏》卷二十七 571 頁)

五、其他哲學思想

1. 關於"我"的學説

(1)先尼外道的"我遍一切處"

《大般涅槃經》(曇無讖譯)卷三十五

先尼言:瞿曇,若一切衆生有我,遍一切處是一作者,瞿曇,何故默然不答?佛言:先尼,汝説是我遍一切處耶?先尼答言:瞿曇,不但我説,一切智人亦如是説。佛言:善男子,若我周遍一切處者,應當五道一時受報,若有五道一時受報,汝等梵志何因緣故,不造衆惡爲遮地獄,修諸善法爲受天身?先尼言:瞿曇,我法中我則有二種:一作身我;二者常身我。爲作身我修離惡法不入地獄,修諸善法生於天上。佛言:善男子,如汝説我遍一切處,如是我者若作身中當知無常,若作身無,云何言遍?瞿曇,我所立我亦在作中亦是常法。瞿曇,如人失火燒舍宅時,其主出去,不可説言舍宅被燒,主亦被燒,我法亦爾。而此作身雖是無常,當無常時,我則出去,是故我我亦遍亦常。……

先尼言:我亦不説一切衆生同於一我,乃説一人各有一我。佛言:善男子,若言一人各有一我,是爲多我,是義不然。何以故?如汝先説我遍一切,若遍一切,一切衆生業根應同,天得見時佛亦得見,天得作時佛得亦作,天得聞時佛得亦聞,一切諸法皆亦如是,若天得見,非佛得見者,不應説我遍一切處,若不遍者,是即無常。先尼言:瞿曇,一切衆生我遍一切,法與非法不遍一切。

(《大正藏》卷十二 842 頁)

(2)無我的理由

《雜阿含經》(劉宋求那跋陀羅譯)卷三

時有一比丘從座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌白佛言：世尊，云何無吾我，亦無有我所？我既非當有，我所何由生？比丘解脱此，則斷下分結。佛告比丘：愚痴無聞凡夫，計色是我，異我相在，受想行識是我，異我相在，多聞聖弟子不見色是我，異我相在，不見受想行識是我，異我相在，亦非知者，亦非見者，此色是無常，受想行識是無常，色是苦，受想行識是苦，色是無我，受想行識是無我，此色非當有，受想行識非當有，此色壞有，受想行識壞有，故非我非我所。我、我所非當有，如是解脱者，則斷五下分結。時彼比丘白佛言：世尊，斷五下分結已，云何漏盡，無漏心解脱，慧解脱，現法自知作證具足住，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有？佛告比丘：愚痴凡夫無聞衆生，於無畏處，而生恐畏。愚痴凡夫無聞衆生怖畏。

(《頻伽大藏經》辰二 13—14 頁)

(3)外道我計，破它故説無我，但仍立我

《大般涅槃經》南本(劉宋慧嚴、慧觀、謝靈運等改訂)卷二

爲大醫王出現於世，降伏一切外道邪醫，諸四衆中唱如是言：我爲醫王，欲伏外道，故唱是言：無我、無人、衆生、壽命、養育、知見、作者、受者。比丘當知，是諸外道所言我者，如蟲食木偶成字耳，是故如來於佛法中唱言無我，爲調衆生故，爲知時故，如是無我有因緣故，亦説有我。如彼良醫善知於乳是藥非藥，非如凡夫所計吾我。凡夫愚人所計我者，或有説言：大如拇指，或如芥子，或如微塵。如來説我悉不如是，是故説言諸法無我，實非無我。何者是我？若法是實、是真、是常、是主、是依性不變易，是名爲我。如彼大醫善解乳藥，如來亦爾，爲衆生故，説諸法中真實有我。汝等四衆應當如是修習是法。

(《大正藏》卷十二 618 頁)

《大般涅槃經》南本卷八

以業因緣而有刹利、婆羅門等，毘舍、首陀及旃陀羅，若男、若女、非男、非女，二十五有差别之相流轉生死，非聖之人横計於我，大小諸相猶如稗子，或如米豆乃至母指，如是種種妄生憶想，妄想之相無有真實，出世我相名爲佛性，如是計我，是名最善。

（《大正藏》卷十二 649 頁）

《大般涅槃經》南本卷八

善男子，菩薩摩訶薩亦復如是，出現於世，説我真相，説已捨去，譬如王子持淨妙刀逃至他國，凡夫愚人説言一切有我有我，如彼貧人止宿他舍寱言刀刀。聲聞、緣覺問諸衆生我有何相？答言：我見我相，大如拇指，或言如米，或如稗子。有言我相住在心中，熾然如日。如果衆生不知我相，譬如諸臣不知刀相。菩薩如是説於我法，凡夫不知種種分别妄作我相，如問刀相答似羊角，是諸凡夫次第相續而起邪見，爲斷如是邪見故，如來示現説於無我，譬如王子語諸臣言，我庫藏中無如是刀，善男子，今日如來所説真我名曰佛性，如是佛性，我佛法中，譬如淨刀，善男子。

（《大正藏》卷十二 653 頁）

(4)數、勝論關於我的學説

《隨相論》(德慧造　陳真諦譯)卷一

論言我作器，故名我所者。僧佉、鞞世師作此執，一是内作器，二是外作器，我是知者、作者、受者。知是我法，即是九法中之覺法也。心是我内作器，根是我外作器，塵是我資糧。知有五，根、塵各五，心只是一，心及我皆常，非法令其共合，已前解所以。名作器者，如世間斧、鋸等，是工巧人之作器，其用之作床機等。心及根亦爾。我用之見色、聞聲，故名作器。由塵生知，故名資糧也。以内作器證有我，以外

作器證有內作器，以資糧證有根，我法通證有我及作器、資糧也。內作器證有我者，我是作者，若無有我，誰使心在眼，或時在耳、鼻、舌中耶？故知有我也。外作器證有內作器者，凡證兩義：一證心是一，心若是多，何故一時中不並生五知，以知五塵耶？故知只是一心。在眼中則能見不能聞，在耳中則能聞不能見色，故五根不並用也。二證心是有，若有心者既恒有，有我恒有五根，何不恒生知，知五塵耶？心在根中時，方能知塵，故知必定有心也。資糧證有外作器者，若無外作器，眼根壞時何故不見，復見色耶？故知必有外作器也。我法通證四事者，心非是知，根塵亦爾，若無有我，豈得有知，我是知者，故是我法，既有我法，證有我也。若無有心，則一時中並有五知，若知色時不能知聲，故知必定有心。在根中故知得生，亦得以知證心是一，心若不一，五心並在根中，則一時一時中應有五知也。若無有根，根壞之時，何故不生知耶？若無有五塵，知何所知耶？心與我共合故，名內作器。根不與我合故，名外作器。塵是前境，能資生我法，名我資糧也。其即名我作器，及我資糧爲我所也。僧佉立有我，以五義爲證，一聚集爲他故，知有我。如世人爲弘通法，故聚集經書，非是自爲，乃是爲他。又如世人聚集床席，亦非自爲，乃爲擬他。既見聚集爲他，則有他人也。衆生身亦爾，五塵、四大、五根、五陰等聚集，見其聚集，知非自爲，必是爲他，他即是我故，知有我也。二見自性、變異、爲三德等七法，故知有我。自性非知，其不能變異，爲三德等七法，既能變異，爲三德等七法，知必有知者來合之，方得有變異，知者即是我故，知有我也。三見變異中有覺，故知有我。自性非覺，自性是本，變異是末，本既無覺，末中不應有覺，變異中既有覺，故知别有覺體，未合自性故，變異中有覺，覺體即是我，是我故知有我也。此一事即顯我被繫縛，以從覺生我執故也。四見有可用，故知有我。既有可用，知必有能用，自性是可用，我是能用，既見有可用故，知必有能用，故知有我也。其譬云：如女人是可用，男子是能用，見有女，即知有男也。自性是可用，故我與之合，合故變異爲三德等七法，七法繫縛於我，後聞師教得聞思修慧，知從自性生此繫縛，

住在生死，於自性及繫縛生厭惡，既生厭惡，永離繫縛故，我得解脱。其譬云：如男子於闇中與病癩女人共爲欲事，數數爲之，了無厭惡，後於光明中見之即生厭離，若是强性女人，猶來就此男子，若是軟性者，一被厭惡即不復來，雖當時不來，猶有來義。自性一被厭惡，則永不與我共合。無一軟性女人及此自性軟性者也。五獨住義真實有，故知有我，既知從自性生變異，故被繫縛，修得智慧，於自性生厭離，自性既與我相離故，我獨住，我獨住故，我得解脱。若無有我，則無獨住義，獨住義既真實有故，知有我也。後别委悉破我執，不復兩煩也。

（《大正藏》卷三十二 168—169 頁）

《百論疏》（隋吉藏疏）卷六

二者僧佉、衛世，蓋是外道之宗，盛行天竺，僧佉經十萬偈，二十五諦爲宗，以神爲主諦。衛世師經亦十萬偈，用六諦爲宗，亦以神爲主諦。……問：一切衆生爲共一我？爲各有我？答：金七十論出二釋，有論師明一切衆生同一我，僧佉明一切衆生各有一我。

迦毘羅、優樓迦等言神及諸法有，迦毘羅言：從冥初生覺，從覺生我心，從我心生五微塵，從五微塵生五大，從五大生十一根，神爲主常，覺相處中，常住不壞、不敗，攝受諸法，能知此二十五諦，即得解脱。不知此者，不離生死。優樓迦言：實有神常，以出入息，視眴壽命等相故，則知有神。復次，以欲、恚、苦、樂、智慧等，所依處故，則知有神。是故神是實有。云何言無？若有而言無，則爲惡邪人，惡邪人無解脱，是故不應言一切法空無相。

優樓迦言下第二出衛世師義，問：初師既明二十五諦，今何以不辨六諦耶？答：二十五諦明神始終，今爲彼神所以須列，六諦通明神法，非正辨神，故不明也。今此師但舉相立有神，初以身相證有於神，復次，以欲恚下第二舉心相證神，又前直舉外相證神，今舉能依證有所依。又云：此復次是勒沙婆義，今謂不然，如如向釋也。

外曰：實有神，如僧佉經中説覺相是神。

外曰：優樓迦弟子誦衛世師經，言知與神異，是故神不墮無常中，亦不無知，何以故？神知合故，如有牛。

（金陵版《百論疏》卷六 1—22 頁）

(5)中道無我與順世外道無我之分辨

《般若燈論釋》(唐波頗譯)卷十一

復次，今當解異分別者，有二種外道，各執不同，一者言：諸行聚刹那刹那壞，乃至後時命終分諸行壞，是故無我。若無我者，業果所爲，是則無體，比諸外道見是事故，即生怖畏，生怖畏故，亦有施設我。施設我者，謂執説有我。二者復有盧迦耶蜜迦(唐言無後世外道，即路伽耶)言：唯有身及諸根，無我自體，於諸行中假名衆生，而實無我受持諸行，言有生死流轉者，是事不然。何故作此言耶？彼諸外道愚於因果所爲，但眼見身相諸根等，即是丈夫，更無別我。如前偈中亦説無我，云何無我？謂於身根聚中無我。諸佛於一切法得了了智，如前偈中佛不説我，不説無我，何故不説我、無我耶？由證解一切法真實無戲論故。無戲論已斷我、無我執，我、無我執斷已，起我、無我境界亦無。何以故？妄置色等爲我、無我種，是執不起故。如般若經中説：極勇猛，色非是我，非是無我，受、想、行、識非我、非無我，若色、受、想、行、識非我、非無我，是名般若波羅蜜。……自部及外人等謂我言，彼中道説無，一切句義與路伽耶説無，則無差別，應如是答我言：一切句義無者，亦有差別，汝不解故，出是言耳。有人言：如以智慧知而捨，不以智慧知而捨，豈無差別，若言説無同者，是則凡夫與羅漢不異，生盲與有目不異，平地與丘陵不異，若如是説，中道、路伽則無差別，作此説者，不解差別，是爲無智。若路伽説無與中道説無是同者，於何時同耶？爲世俗言説時同？爲見真實時同？且論世諦時同？撥無因果執者則拔白法善根，行一切不善道，壞世諦法故。復次中道説無者，則不如是，所謂説因果相續，如幻、如焰，行善業道，以有漏陰相續故，其義云何？

過去有陰相續滅，現在有陰相續起，現在有陰相續滅，未來有陰相續起，譬如夢是名中道說無與路伽說無，非世諦時同，亦非見真實時同。汝說無者，此說無之識緣無境，起一切時，以執無爲相，然是邪智。以破戒垢自塗其身，非是息苦因，而是起苦因。說中道者，未見真實已前，有此色等境界，覺此色境界，覺見真實時，得空解已。色等境界執覺不起，由見道理故。直言無者，是事不然，無有彼色。境界覺者，非第一義中如實義覺故，譬如有覺，以此驗與彼路伽說無者過。復次中道說無與路伽耶說無者，所釋不同，云何不同？佛法遮有不執無，而令物解，譬如須彌芥子，巨細殊遠，汝言說無同者，亦復如是。

（《大正藏》卷三十 107 頁）

(6) 外道諸種我的學說

《大乘廣百論釋論》（護法造　唐玄奘譯）卷二《破常品第一之餘》

數論外道作如是言：因果散壞悕望止息，唯有思我離繫獨存，爾時名爲涅槃解脫。……復次勝論外道作如是言：若能永拔苦樂等本，棄捨一切，唯我獨存，蕭然自在，無所爲作，常住安樂，名曰涅槃。如是涅槃決定應許，若唯苦滅無有我者，便爲斷壞。何謂涅槃？又此涅槃離諸繫縛，自在爲相，智者欣樂，體若都無，何所欣樂？此有虛言，而無實義。

復次，勝論外道作如是言：前說無餘般涅槃位，無蘊無我，依誰而說？有涅槃者，其理不然，我定有故，若無我者，依緣何法而起我見？我見若無，執我所見亦不得有，若異生等從無始來，不起如是我、我所見，應如永滅薩迦耶見，不受三界生死衆苦，又不應說緣心、根、身發生我見，以心、根、身世間說爲我所有故。又我、我所決定有異，所屬、能屬言所詮故，如天授等所乘車等。又緣他身我見無故，若許我見緣心、根、身爲境生者，應如天授德授等見。亦緣他身爲境生起，亦不應說自他心等有差別故。我見不緣無始時來自心根等，剎那展轉，前後各異，而許俱緣生我見故。又此我見不緣現在自心爲境，與世現見事相違故。

亦不得緣過去、未來心等爲境，彼無體故，如空華等不生我見，現見有我非曾當故。又於一身二心不並，故不可説緣現自心而生我見，又心念念異滅異生。若無我者，云何得有憶識習誦恩怨等事？又心根等決定不爲我見所緣，男女等相此中無故，如瓶盆等，是故決定有真實我，由此爲緣發生我見，因斯謂我是大丈夫。

復次，順世外道作如是言：諸法及我大種爲性，四大種外無别有物，即四大種和合爲我，及身心等内外諸法，現世是有，前後世無，有情數法如浮泡等，皆從現在衆緣而生，非前世來，不往後世，身根和合，安立差别，爲緣發男女等心，受用所依與我和合，令我體有男等相現，緣此我境復起我見，謂我是男女及非二。今應問彼：汝説大種和合變異爲身根等，如是成内大種自性，爲是男等，非男等耶？彼答言非。内外大種，性無異故。雖大種性内外無異，然有安立形相差别，如是世間所知形相，所有男等自性差别，皆是自心分别所起，非實物中有如是性。

復次，記論外道作如是言：諸法及我，一切皆與三相和合，由此三相，皆能發起三種心聲。何謂三相？一者男相，能生諸法；二者女相，能滅諸法；三非二相，能守本位。此亦不然，諸法及我，體非三相，云何能起三種心聲？亦不可説與他合故，轉成三相。前所説過不相離故，若法及我，體非三相，三相合故，轉成三相，三相更無餘三相合，故此三相應非三相，應不能起三種心聲。又此三相與非相合，能使非相轉成相者，諸法及我與相合時，應令三相轉成非相，是則畢竟應不能起三種心聲。又此三相功能差别，更互相違必應不並，云何一物得有三聲？如角等物。男女非二，三聲所呼，世共知故。又一物上，三相功能，更互相違而得並者，應一切物皆具三相，不應現見聲有差别。又此三相若實有者，唯應依止有法非無，是則三聲應不周遍，云何現諸方言音，有法上無，無法上有？現見境界不可誹謗，若無三相而有三聲，則一切處皆應如是。又此三相配生住滅，理不應然，男死女生，非二生死，世現見故。又此三相無别實體，後當廣辨，是故但隨世俗言路，説有男等三聲差别，非别實有如是三相。外道執有如是三相，依附實我，我見所緣，

是顛倒智，内道不執，故無顛倒，汝不應依。有顛倒智與無顛倒者，正抉擇時，立爲定量，以我見緣，證實有我。又此我見，爲隨我相執有我耶？爲隨自覺執有我耶？若隨我相，應名正見，若隨自覺，應不緣我。

（《大正藏》卷三十 192—196 頁）

(7)外道我見

《大乘廣百論釋論》（護法造　唐玄奘譯）卷三《破我品第二之餘》

復次，數論外道作如是言：思即是我，其性常住。如是思我離心心法，别有體相，難可了知。所以者何？思我體相非現量境，以其自相非諸世間所共知故；非比量境，以其思相唯在於我，不共餘故。夫比量者，比知共相，以果等總相比因等，總有所立思，我由不共故，無同法喻。同法喻既無，異法亦非有，無待對故，由是思我理實爲無。設許有我以思爲性，應當徵問，如是我性爲由他力得成思耶？爲由自力得成思耶？若由他力得成思者，應是無常如眼識等；若由自力得成思者，應不待緣如虛空等。

復次，諸外道等有作是説：色等諸法雖是無常，然依我故，相續無斷。此亦不然，違解脱故。若色等法，依我生者，我既是常，前後無異，即應畢竟不證解脱；若言諸法雖依我生，然由緣助，故無此失，若爾諸法唯應由彼衆緣而生，我復何用能生衆緣與所生果更相隨順同有同無，我既是常，一切時有，果則不爾，豈藉彼生我用難，知緣力共了，如何黨我不信衆緣。

（《大正藏》卷三十 198，203 頁）

(8)持我各項説法

《阿毘達磨大毘婆沙論》（唐玄奘譯）卷二百《見蘊第八中見納息第五之三》

謂彼外道執色、無色爲我，如諦語外道等，總於五蘊起一我想，由

彼各别分别諸蘊不得實我，猶如各别分别甘酢鹹辛苦淡，無總實有一味可得，彼於諸蘊起一想已，總執爲我，彼所執我以色、無色爲性，故名亦有色、亦無色。取諸法相説名爲想，此亦有色、亦無色我，或以想爲性，或有想用説名有想，或有彼想説名有想，以執自身諸蘊爲我，執他諸蘊爲我所故。有餘外道，於有色我見過失已，依無色我而住，於無色我見過失已，復依有色我而住，彼諸外道我見未斷，雖執有我而不决定，説所執我唯是有色或唯是無色，然作是念：此亦有色、亦無色，我死後有想，此在欲界全隨其所應，乃至廣説。

如明論説，有我士夫其量廣大，邊際難測。光色如日，諸冥闇者雖住其前而不能見，要知此我方能越度生老病死，異此更無越度理趣。又如有説，地即是我，我即是地，其量無邊。

如契經説，有外道執命者即身，命者異身，命者非即身，命者非異身。問：外道何故執命者即身耶？尊者世友作如是説：彼見世間身生時，説有情生，身壞時，説有情死故。復次，彼見世間於有色根身，説有命者，於無色根身，説無命者故。復次，彼見世間於身相差别，起男女想故。復次，彼見世間於身力强弱，説强弱者故。復次，彼見世間身形長短、麤細、肥瘦、白黑等異，説長短等者故。復次，彼見世間於身一分有被損害時，遍身皆受不安隱苦故。復次，彼見世間憂及喜時，流泪毛豎，顔色怡悦故。復次，彼見世間皆於身起我名想故。有餘師説，彼見世間守宫蜥蜴等尾，若斷時各能動轉故。大德説曰：彼見世間於有色根身，説有情形相，有情言音，有情好醜，有情威儀，有情作業等故。由如是等種種因緣，諸外道説命者即身。問：外道何故執命者異身耶？尊者世友作如是説：彼諸外道執色爲身，執心、心所以爲命者，色與心等相續各異，彼覺色身前後轉變，不覺心等前後異相，故起此見。復次，彼見身麤，心、心所細，命者是細，故異於身。復次，彼見威儀隨意欲轉，即執意欲以爲命者，威儀即身轉變差别。復次，彼見死者身相無異，便作是念：命者離身説名爲死，故與身異。復次，彼見色身與心、心所分位前後轉變各異，彼執心等即是

命者，故異於身。復次，彼見色身有多分，而命者是一，故異於身。復次，彼諸外道見捨前有身，受中有身，復捨中有身受今有身，如是展轉身雖有異，而命者一，故異於身。有餘師説：彼見睡眠時，身亦有動轉，故知其中别有命者。復次，彼見夢時，身在本處，而有命者遊歷他方，故知異身别有命者。復有説者，彼見依定能憶過去，及知未來多身差别便作是念：身雖有多而命者一，故知各異。復次，彼見世間身無動轉，能憶過去及知未來，故知離身别有命者。有作是説：彼見世間，憶先所作及所更事，而身不動，故知離身别有命者。或有説者：彼見身形前後位異，工巧智得隨轉無别，故知離身别有命者。大德説曰：彼見世間不自在者及自在者，身俱動摇，故知彼身由命者轉。問：外道何故持命者非即身？尊者世友作如是説：彼見世間身多分異，命者不異故非即身。復次，彼見世間身隨緣轉，命者不爾，故非即身；復次，彼見世間身有增減、損益等異，命者不爾，故非即身。大德説曰：彼見世間一身而有種種相異，命者不爾，故非即身。問：外道何故執命者非異身？尊者世友作如是説：彼見異身無别實物，命者可得，故執命者非異於身。所餘如前即身中説。大德説曰：彼見世間於自身上而起我愛，不於餘法故，執命者非異於身。所餘如前即身中説。然諸愚夫於色心等刹那相續不善了知，説有命者即異身等，若説即身及非異身入斷見品，若説異身及非即身入常見品，故諸外道諸惡見趣無不皆入斷、常品中，一切如來應正等覺對治彼故宣説中道，謂色心等非斷、非常。

（《大正藏》卷二十七 999—1003 頁）

(9) 外道我執三種

《唯識述記》（唐窺基撰）卷三

諸所執我，略有三種：

此即第一，叙三類計，正破彼執，此中有二：初叙三計，二别破三。

外道雖多，計執各異，種類而説，莫過三種：一者執我，體常、周遍、量同虚空。此謂數論、勝論等計，即是僧佉、吠世央迦義。如下廣叙，我有三義：一者常，我體常住，無初、後故，以過去來，未來不斷，現在相續；二周遍，五趣之中，體周遍故，趣趣有身，非定恒居一趣中故；三量同虚空，遍十方故，隨處造業受苦樂故。

此成遍因，何以同空？隨處即能造種種業，受苦樂故。即釋第三執我同空，遍十方界，欲破作受，但説造業受苦、樂言，彼常遍義，遂不開顯。又此爲二：一常、二遍。同空以下，釋前遍義，同空是喻，若准破中，此解爲勝。數論執我體是受者，三德能作，轉作法已，我受用之，名受苦樂。勝論執我實句義，攝體能作受，故名造業受苦樂等，下破法中，一一别叙。

二者執我，其體雖常，而量不定。立不定宗，我體雖常，大小不定，隨身大小有卷舒故。顯不定因，謂身若大，我量便舒，身若小時，我量便卷。如一牛皮，日乾水漬，日炙便卷，水濕便舒，此即無慚之類計也，謂尼虔子，今言昵楗陀弗咀囉，翻爲離繫子，苦行修勝因，名爲離繫，露形少羞耻，亦名無慚，本師稱離繫，是彼門徒名之爲子。

三者執我，體常至細，如一極微。此立小宗，顯我量小，至者極義，極小如極微量，潛轉身中作事業故。顯我小因，以我量小如一極微，有自在用小輕利故。潛轉身中，顯勝自在所栖隱處，作諸事業，顯我勝用能爲作者，此即獸主遍出等計。謂有外道名播輸鉢多，翻爲獸主，如一瞿聲，别目於牛，通名於獸，但言牛主，未善方言，非但與牛而爲主故，如伏犧等。復有外道名波利咀囉拘迦，翻爲遍出，遍能出離諸俗世間，即是出家外道之類。今此總叙三計，五師所執之義，餘九十種所計我等，不異三故。即是第一叙三師計，自下次第一一别徵。

（金陵版《成唯識論述記》卷三 11—13 頁）

2. 關於“大種”、“極微”學説

(1)身(四大)與神識(輪迴)——三國時傳説

《六度集經》(吴康僧會譯)卷八《察微王經》

昔者菩薩爲大國王，名曰察微，志清行淨，唯歸三尊，稟玩佛經，靖心存義，深睹人原始，自本無生，元氣强者爲地，軟者爲水，暖者爲火，動者爲風，四者和焉，識神生焉。上明能覺，止欲空心，還神本無。因誓曰：覺不寤之疇，神依四立，大仁爲天，小仁爲人，衆穢雜行，爲蜎飛、蚑行、蠕動之類。由行受身，厥形萬端，識與元氣，微妙難睹，形無系髪，孰能獲把，然其釋故稟新終始無窮矣。王以靈元化無常體，輪轉五塗，綿綿不絶，釋群臣意，衆闇難寤，猶有疑焉。曰：身死神生，更受異體，臣等衆矣，尠識往世。王曰：論未志端，焉能識歷世之事乎？視不睹耗，孰能見魂靈之變化乎？

(《大正藏》卷三 51 頁)

《生經》(晉竺法護譯)卷二《佛説和利長者問事經第十八》

佛告長者：吾欲問汝，假使魔來，及魔官屬及無央數諸外異道，問以時答，汝當諦聽，善思念之。唯然世尊，願樂欲聞。於是長者與諸大衆，受教而聽。佛告長者：何謂大魁？長者白曰：唯然世尊，大魁有四。何謂爲四？一曰地種，二曰水種，三曰火種，四曰風種，是曰四大魁。佛言：何爲地種？答曰：謂有五事，立堅强、不柔、麤獷、能往返者。佛言：善哉，善哉。長者，能解彼諸地種，永不現不？長者答曰：唯然世尊，我身能知地種，滅没不可知。佛言：善哉。復問：何謂水種？答曰：唯然世尊，水有五事，津液通流，細、滑、微碎，無有形貌，猶如羅網遍至諸脈。佛言：善哉，善哉。長者，汝乃能知水種滅没，不知處時？答曰：唯然世尊，知歸無常永不現也。佛告長者：何謂火種？長者答曰：温暖之類，能令人熱，有所消化，而能焚燒，光爚之類。佛言：

善哉長者，汝乃能知火種滅没，不復現耶？答曰：能知無常歸盡不現。佛告長者：何謂風種？長者答曰：風有五事，寒冷之類，輕飄駃疾，有所飄吹，出入得通，有諸響聲。佛言：善哉，善哉。爾乃能知風種，忽然没不復現耶？答曰：唯然世尊，能知風種自然歸盡。佛言：善哉善哉，長者……其四大魁，爲何所處？答曰：猗欲、飲食、恩愛。又問：其四大魁，爲何所猗？答曰：展轉相依。又問：爲何所趣？答曰。趣色諸入。又曰：諸入爲何所歸？答曰：歸罪塵勞。又問：何因有罪塵勞？答曰：唯然世尊，其識及身，各自別異，而各離散。又問：命盡身壞，爲何所趣？答曰：豈有所趣，身無心意，身識各別。又問：長者續以故識，歸於所趣，更得異識耶？答曰：唯然世尊，不齎故識；歸於所趣，不離故識，亦無異識。云何長者，見於法乎？譬如世尊眼識非常，耳識有異，不共合同，如是世尊，没生死，如是所見天厭，而以存命。佛言：善哉，善哉，長者，於今長者，一切所問，報答如應，審實不虛，寧是不實？答曰：不實。所以者何？如大聖説：於是世間，所與不實，欲法悉虛，我念世尊，此世俗事，皆以虛立，未曾有法。佛言：善哉，善哉，長者，假使有説世事皆虛，悉未曾有，則諸佛説，所以者何？世事悉虛，無有一實，於是世間皆未曾有。佛説如是，和利長者，受教歡喜而退。

（《大正藏》卷三 83 頁）

(2)識滅四大滅

《佛説長阿含經》(後秦佛陀耶舍共竺佛念譯)卷十六《堅固經》

長者子，我有比丘在此衆中自思念，此身四大，地、水、火、風，何由永滅？彼比丘倏趣天道，往至四天王所，問四天王言：此身四大，地、水、火、風，何由永滅？長者子，彼四天王報比丘言：我不知四大由何永滅，我上有天，名曰忉利，微妙第一，有大智慧，彼天能知四大由何而滅。彼比丘聞已，即倏趣天道，往詣忉利天上，問諸天言：此身四大，地、水、火、風，何由永滅？彼忉利天報比丘言：我不知四大何

由滅……乃至梵天，問如是義，竟不成就，還來歸我，今當使汝成就此義。即說偈言：

何由無四大，地水火風滅，
何由無麤細，及長短好醜。
何由無名色？永滅無有餘，
應答識無形，無量自有光。
此滅四大滅，麤細好醜滅，
於此名色滅，識滅餘亦滅。

（《大正藏》卷一 102 頁上中）

(3) 小乘外道各種關於"塵"的學説

《百論疏》(隋吉藏疏)卷十《破塵品要觀》

吉藏息慈之歲已重此文，西垂之年玩味彌篤，然十章雖並精巧，但"破塵"一品除患偏要，又長安盛弘唯識，亦宜辨其同異，故因講次疏而出之。先論於塵，然後辨破。釋塵三師：一外道，二毘曇，三成實。外道計三塵：一總塵，如外瓶爲眼所見，内身亦爾，故云眼見於瓶，亦見人也，即爲眼所見，亦爲耳所聞，如是一切。二別塵，五塵成瓶，今見瓶色，即名見瓶，見人色亦名見人，眼見既爾，耳聞例然。三鄰虚塵，圓而是常，亦爲眼所見。此三攝塵盡矣。毘曇塵凡有二種：一者五塵，二者法塵。五識所取，名爲五塵，意識所緣，目爲法塵。然過去、未來五塵雖爲意識所取，亦五塵也。問：現在五塵上有生、住、異、滅、苦、無常等爲是何塵？答：屬法塵也。次，成實明塵者，論師云法塵有二：一別體法塵，但爲意識所得；二同體法塵，即過去、未來五塵，已爲意識所得，復爲五識所緣，故名同體。

次論同異，成實明總瓶是假，屬法塵爲總，心所得之，識但得瓶上青

黄實色耳，故與外道異。《智度論》云：九十六術不説意，以難解故，若爾亦應不説法塵，是故見“破情品”及以此章但説五塵耳。毘曇明無有假瓶體用，但有其名，名屬行陰爲法塵攝之。次論色塵同異，毘曇明可見色有二十一，謂青，黄、長、短等。成實明青黄是實，爲眼所見，長短爲假，屬法塵想心得之。次鄰虚塵同異者，外道計鄰虚無十方分，圓而是常，非眼所見。故下文云：汝經言，微塵非現見，云何成現見？前云鄰虚圓而是常，一切現見，此是外道自稱。後云非現見者，論主徵彼經，明非現見也。毘曇明亦有鄰虚塵，無十方分，具二緣生，故是無常，一因緣，二增上緣，因緣中過去業報得，是報因，前後相生，是自分因，四相扶起，是共有因。成實師有二釋：一開善師云，鄰虚塵就有中析之不盡，故細更復細；二莊嚴師析之，則盡而無復十方分。與外道異者，彼云義論十方，在東望則塵居西，在西望則塵爲東，亦爲四相所切，與毘曇大同。

（金陵版《百論疏》卷十 1—2 頁）

(4)大種所造——極微

《顯揚聖教論》（無著造　唐玄奘譯）卷五《攝淨義品第二》

依止生者，謂依止大種，即於大種處，所有餘所造色生，由是因故説四大種造，所造色攝在一處是造義。種子生者，謂從自種子生，如堅鞕聚，或時遇緣變生流濕，或流濕聚變生堅鞕，或不暖聚變生暖熱，或有暖聚變生於冰，或從不動變生於動，或復從動變生不動，如是好色、惡色等展轉相生，差别應知，如是若就自相則互無，若就其種則互有，是故從彼彼聚，如是如是差别色法生，如是等類名種子生應知。勢引生者，謂内色根增上力故，現常相續，外物得生，如器世間，又先業勢引，故諸内處生，若樂欲現前，諸天及北洲人所有衆，具多分由勢引生，故流轉應知。若人中器世間唯常相續，如是等類勢引生應知。順益生者，謂得自順益緣彼彼色法展轉滋長，展轉增勝而生，猶如水等潤洽芽等，如是等類名順益生。翻此故名違損生應知。損減建立者，謂建立極微。

復由五種極微建立應知：一由分析故，二由差別故，三由獨一故，四由助伴故，五由分性故。由分析故者，謂由慧分析諸麤色法，漸漸轉減至最細邊，建立極微非由體故，由如是因，故説極微無起無滅。又亦非謂集諸極微以成麤色。由差別故者，略有十五種極微，謂眼等根極微有五種，色等境極微有五種，地等界極微有四種，法處所攝實有色極微有一種。由獨一故者，謂建立實極微自相。由助伴故者，謂建立聚極微，由於地等一極微處，有餘色法同處，不相離故，建立聚極微。由無分性故者，非一極微，復有餘細分，由非聚故，若聚極微，可有衆分，若一極微所住之處，此處不可分析更立餘分，是故極微無有細分。差別建立者，有二十六種色，一欲界繫色，謂具諸色。二色界繫色，謂除香味。三無色界繫色，謂等持自在色，非業異熟色。四清淨界色，謂出世法增上所生，如静慮解脱色及佛菩薩色。五内色，謂根及根所居處色。六外色，謂除根及根所居處，餘色、聲、香、味、觸。七所依色，謂眼等五根。八所緣色，謂五境界及法處所攝色。九能取色，謂即所依色。十所取色，謂即所緣色。十一執受色，謂受起所依，如諸色根及根所居處，色心及心法所居處，故同一損益是執受義。十二無執受色，謂此外餘色。十三同分色，謂自識不空，根色由與識同境轉故。十四彼同分色，謂自識空，根色唯自類相續，相似轉故。十五有見有對色，謂色處色。十六無見有對色，謂餘九處色。十七天見天對色，謂法處所攝色。十八清淨色，謂五内處。十九清淨所取色，謂五外處。二十意所取色，謂法處所攝色。二十一所依住色，謂風輪乃至大地。二十二覆護色，謂宅舍等。二十三資具色，謂十種資具：一飲食、二衣及莊嚴具、三衆具、四戲笑、五鼓舞、六歌咏、七音樂、八香鬘塗飾、九衆明、十男女承事。二十四根所居色，謂五種色根所居處。二十五根色，謂五種色根。二十六等持境界色，已如“攝事品”中説。

（藏要版《顯揚聖教論》卷五 51—53 頁）

(5) 虛空不是大種的討論

《阿毘達磨大毘婆沙論》（唐玄奘譯）卷百二十七《大種蘊第五中大造納息

第一之一》

謂外道説大種有五，即前四及虚空，今但説四，明虚空非大種。問：何故虚空不立大種？尊者世友作是釋言：以虚空無大種相故。謂有增、有減是大種相，無增、無減是虚空相；有損、有益是大種相，無損、無益是虚空相，有興、有衰是大種相，無興、無衰是虚空相，是故虚空不立大種。尊者妙音作如是釋：虚空、大種其相各異，謂有情身中所有大種，多是先業異熟所生，虚空體無異熟生義，由此虚空不立大種。大德説曰：虚空雖大而體非種，不能生故，餘有爲法雖能爲種，而體非大，相不遍故，由此虚空不立大種。爲止如是外道所執及顯自宗故作斯論。有餘師説：非但爲止他執顯自宗故而作此論，但於法相相應義中應顯所明，故作斯論。

（《大正藏》卷二十七 662 頁）

(6) 大種極微(外，順世等；内，成實等)

《大乘法苑義林章記》(唐窺基撰)卷九

大種所造色，合以六門分别，一辨體，二釋名，三生等五因以明造相，四依因緣以辨大造，五同異大造相望辨造，六問答分别。

辨體者，順世外道不别立有，能造、所造俱是四大，然性是常，更無别物。吠世史迦：四大乃是實句有礙，通常、無常。眼根即火，耳根即空，鼻根即地，舌根即水，皮根即風。色、味、香、觸、聲，德句所攝，然是無礙，聲香唯無常，餘通常、無常。色等四種，是四大德，四大非能造，色等非所造。地有色、味、香、觸，水有色、味、觸，火有色、觸，風唯有觸，聲是空德，非四大德。僧佉師説：色等五種，名五唯量，乃是能造。地、水等五，造地、水等，方造眼等五根，能造、所造，雖皆是無常，然非生滅，是轉變無常，並皆有礙，然有别造，亦有通造。聲論師説：聲唯是常，餘四大種及眼等根，色、味、香、觸，並是無常，聲或顯常，或是生常。大衆部説：四大爲能造，四塵爲所造，

無别五根，即四塵故，俱通有漏，及以無漏，許佛有故。《成實論》説：四塵爲能造，造於四大，四大成五根，五根唯所造，四塵爲能造，四大通二聲，亦唯所造。薩婆多師：四大爲能造，唯有漏有礙，觸處所攝，五根、五塵及法處、無表色爲所造，五根、五塵皆唯有礙，唯是有漏，法處無表，説通五漏，是無礙攝，皆是實有。經部師説：能造、所造，雖並有礙，皆通假實，極微是實，粗色是假，並皆有漏，無表假立，法處無色，不許色蘊有無表色。説假部説：能造、所造，若麤、若細，在蘊門中，體皆是實，義積聚故，體非積聚，在界處門，並皆是假，依緣並皆體積聚故，通有無漏。一説部説：能造、所造，唯有一名，都無實體。説出世部説：能造、所造，若有漏者，並皆是假，從顛倒起故，諸無漏者，並皆是實，非倒生故。

（金陵版《大乘法苑義林章記》卷九 1—2 頁）

(7) 五根與四大合從(諸宗如順世、數論等)的分析

《大乘法苑義林章記》(唐窺基撰)卷九

五根合從五門分别，一諸宗不同，二出體性，三釋名字，四立通差别，五類異有殊。

諸宗不同者，順世外道説：一切法皆以地、水、火、風四大爲性，由此五根體即四大。勝論師説：眼根即火，耳根即空，鼻根即地，味根即水，皮根即風，五大俱是實句所攝，堅、濕、煗、動皆性，無礙德句所攝，眼唯得三，但除風大，身根得四，亦得堅等。數論師説：自性成大，大成我執，我執成五唯，五唯成五大，五大成十一根，有説火成眼根，空成耳根，地造鼻根，水成舌根，風造皮根。心根有二説：一説是肉團，唯地大造，或五大共造；“五”字錯也，合是“色”字，似色大。簡地大，地造理亦不然，彼宗説色而爲唯量，不名大故，應勘餘本。一説非色，其六根中耳唯無礙，説心根非色者亦無礙，餘皆有礙，皆性是常。大衆部等：體即四塵，肉團爲性，無别淨色，不能取境，稍勝餘色，故名清淨。薩婆多師：

别有四大，生等五因爲因缘，造眼等五根，大唯身觸，根雖和集，並實有體。成實論師，名師子胄，本於數論法中出家，因立彼義，云四塵成四大，四大成五根。經部師説：根雖所造，然通假實，極微是實，麤是假故。説假部説：亦通假實，在藴門實，界處假故。一説部説，根唯有名，都無色體。説出世部説：有漏根假，無漏根實，今依大乘中略有四釋，出體門中當俱顯示。

（金陵版《大乘法苑義林章記》卷九 14—15 頁）

3.“有”“無”問題

(1)外道執有外境之批評

《大乘廣百論釋論》(護法造　唐玄奘譯)卷七《破根境品第五》

復次外道餘乘，各别所執麤顯境相，我已略遮，今當總破外道餘乘，遍計所執一切境相。謂彼境相略有二種，一有質礙、二無質礙。有質礙境皆可以分析，有質礙故，如舍如林，析即歸空，或無窮過，是故不可執爲實有。無質礙境亦非實有，無質礙故，猶若空花。又所執境略有二種，一者有爲、二者無爲。諸有無法從緣生故，猶如幻事非實有體；諸無爲法亦非實有，以無生故，譬似龜毛。又所執境一一法上，隨諸義門有衆多性，若是實有，應互相違，復析歸空或無窮過。又所執色應非實色，是所知故，猶如聲等，廣説乃至所執諸法應非實法，是所知故，猶如色等。由此道理，一切所執若有若無皆非真實，諸有智者應正了知，有無等境皆依世俗，假立名相，非真勝義。復次已破其境，復爲破根，先破餘乘。

（《大正藏》卷三十 224—225 頁）

(2)過去無，現在有

《阿毘達磨順正理論》(唐玄奘譯)卷二十五《辯緣起品第三之五》

如是上座，凡有所言，親教門人，及同見者，尚不承信，況隨聖教，順正理人，可能忍受。東方貴此，實謂奇哉。經主何緣，但信彼釋非此經義。我今說彼上座所言，全無義理，諸有唯說前生爲因，及唯現世，有體論者，曾無果有因方有滅，以果有時因已無故，於果起位因可有滅，故因滅時果猶未有，若果有位，因方有滅，許因猶有，使壞剎那。又果有時，因方許滅，則成因果俱時有過，以果有時，因未無故，果於爾時，亦有滅故。又若爾者，應不致疑果無因生，俱現有故，謂果有位，因方有滅，果現從彼未無因生，如何有疑果無因起，則不應復說，因生故果生。若彼救言，我意不說果有位因方滅，我意但言，要果有位，因方有滅，是於果有時，因方有無義，設許如是，亦不應疑，謂果有時，因方非有，是則已顯因先非無，何容復疑，果無因起。

（《大正藏》卷二十九 482 頁）

(3) 中有的討論

《阿毘達磨大毘婆沙論》(唐玄奘譯)卷六十九《結蘊第二中有情納息第三之七》

問：何故尊者此納息中數依中有而作論耶？答：爲止他宗顯正理故。謂或有執，三界受生皆無中有，如分別論者，或復有說，欲色界生，定有中有，如應理論者。問：分別論者依何量，故執無中有？答：依至教量。謂契經說，若有一類造作增長五無間業，無間必定生地獄中，既言無間必生地獄，故知中有決定爲無。又伽他說：

再生汝今過盛位，至衰將近琰魔王，
欲往前路無資糧，求住中間無所止。

既說中間無所止處，故知中有決定爲無。又說過難證無中有，謂如影光中無間隙，死有、生有應知亦然。問：應理論者依何量，故說有中有？

答：依至教量。如契經說，入母胎者，要由三事俱現在前：一者母身是時調適，二者父母交愛和合，三健達縛正現在前。除中有身何健達縛？前蘊已壞，何現在前？故健達縛即是中有。

分別論者作如是說：寧如此言唯表中有不表無色。應理論者作如是言：即以此經知表中有，謂此經說，此身已壞，餘身未生，意成有情，依愛立取；此身已壞，餘身來生，意成有情，豈離中有，非無色界可名未生故，彼通經定不應理。

（《大正藏》卷二十七 356—358 頁）

4. 世間生起的原因

(1)佛教駁外道的學説

《阿毘達磨俱舍論光記》(唐普光述)卷四十五《分別業品第四之一》

論曰：非由一主先覺而生，但由有情業差別起。

釋初句：一主謂一天主，或大梵王或大自在天等，諸外道等計此天主能造萬物，將欲造時，先起是覺，欲受用境，然後生諸世間。或數論外道計一我主以思爲體，欲受用境時，要先起覺，我今欲得受用境界，然後自性漸漸轉變生諸世間。或有勝論外道計我爲能作者生於諸法，亦以覺爲先，後生世間，故言一主先覺而生。

（金陵版《阿毘達磨俱舍論光記》卷四十五 2 頁）

(2)諸行何緣而生的諸學説

《阿毘達磨順正理論》(衆賢造　唐玄奘譯)卷十《辯差別品第二之二》

今應思擇，何緣思擇諸行俱生，爲遣邪宗顯正理故，謂或有執，諸行無因自然而起；或復有執，由一因故諸行得生；或復有執，由自性等，不平等因，而生諸行；或復有執，諸行生時，唯用前生，爲因故起。爲

遣此等種種邪宗，顯生正理，故應思擇。此中諸行，略有二種：一有色，二無色。無色有三：一心，二心所，三心不相應行。有色有二：一是極微聚，二非極微聚。初極微聚，復有二種：一欲界繫，二色界繫。初欲界繫，復有二種：一無根聚，二有根聚，此中且辯極微聚色。

（《大正藏》卷二十九 383 頁）

5. 關於意識

《百論疏》（隋吉藏疏）卷九

《智度論》云：九十六術不説意識，意識難解故，但明五情及以於意，神御於意，行眼等中故能見色。……世師立四合生知，通前無見有有見無難。而僧佉明緣合故有覺知用，約義用邊亦得論生，但體不生耳。

（金陵版《百論疏》卷九 25—26 頁）

6. 關於"時"的討論

《大智度論》（後秦鳩摩羅什譯）卷一

時者今當説，問曰：天竺説時名有二種：一名迦羅，二名三摩耶。佛何以不言迦羅而言三摩耶？答曰：若言迦羅俱亦有疑。問曰：輕易説故應言迦羅，迦羅二字，三摩耶三字，重語難故。答曰：除邪見故，説三摩耶，不言迦羅。復次有人言：一切天地好醜皆以時爲因，如時，經中偈説：

時來衆生熟，時至則催促，
時能覺悟人，是故時爲因。
世界如車輪，時變如轉輪，
人亦如車輪，或上而或下。

更有人言：雖天地好醜一切物非時所作，然時是不變，因是實有，時法細故，不可見、不可知，以花果等故，可知有時。往年、今年、久近、遲疾，見此相，雖不見時，可知有時。何以故？見果知有因故。以是故有時法，時法不壞故常。答曰：如泥丸是現在時，土塵是過去時，瓶是未來時，時相常故，過去時不作未來時。汝經書法，時是一物，以是故過去世不作未來世，亦不作現在世，雜過故，過去世中亦無未來世，以是故，無未來世，現在世亦如是。

問曰：汝受過去土塵時，若有過去時，必應有未來時，以是故實有時法。答曰：汝不聞我先説，未來世瓶，過去世土塵，未來世不作過去世，墮未來世相中，是未來世相時，云何名過去時，以是故，過去時亦無。

問曰：何以無時，必應有時，現在有現在相，過去有過去相，未來有未來相。答曰：若令一切三世時有自相，應盡是現在世，無過去、未來時；若今有未來不名未來，應當名現在，以是故，是語不然。

問曰：過去時、未來時，非現在相中行，過去時，過去世中行，未來時未來世中行，以是故各各法相有時。答曰：若過去復過去，則破過去相；若過去不過去，則無過去相，何以故？自相捨故。未來世亦如是。以是故，時法無實，云何能生天地好醜及花果等諸物？如是等種種除邪見故，不説迦羅時，説三摩耶，見陰界入生滅，假名爲時，無別時，所謂方、時、離、合、一、異、長、短等名字出，凡人心著，謂是實有法，以是故，除棄世界名字語言法。

（《大正藏》卷二十五 65 頁）

7. 關於“法”的不同見解

《唯識述記》（唐窺基撰）卷六

然諸外道品類雖多，所執有法，不過四種，就破外道中，上來別破十三外道法訖。已下第二總攝爲四種，於中有二，初、總、後、別，此

總舉訖。

一、執有法與有等性，其體定一，如數論等，此即僧佉自部之中，分爲十八部，故今言數論等，或他外道等非一。彼説勝論所執大有同異，我自宗中，不離有體法外別有此二性，二性即法體，法體與此一故。有等性者，等同異性也，不言同異，言等性者，顯有等是彼性故，又等同異，顯類別故，以是法性，故別破之。彼執非理，所以者何？勿一切法即“有性”故，皆如“有性”，體無差別。此非之也，第一違比量，勿一切法即有性故，皆如有性是一無差，汝既執有體法即是有性，但是有體法，有義不殊，皆是有故。故有體法，應無差別，今立量云：汝唯量等應無差別，即有性故，如諸法非無，諸法非無，即是有性，有性皆無別，其有性即無差，法亦應爾，故以爲喻。

便違三德我等體異，亦違世間諸法差別。此違自教及違世間，汝宗二十三諦，自望雖無別，以體即自性故，而許三德及我，四法有別，故論中言三德及我，又汝三德及我，四法皆應無差，即有性故，如二十三諦，二十三諦體無別故。若言一切悉皆無差，豈不自違宗意，又我等者，等二十三諦差別體相，又違世間現見可知，此破大有，即有三違：一比量，二自宗，三世間，次難同異性。

又若色等即色等性，色等應無青黃等異。但言色性，即一切色無有差別，一切色法皆有變礙，爲色性故，諸人共許，今立量云：此青黃等色應無差別，即色性故，如色性，色性一切色是一，諸色皆色性，故以爲喻。問：破一切法即大有同異，今佛法豈離法外別有大有等耶？答曰：我但破汝之非，非我即爲定也。

二、執有法與有等性，其體定異，如勝論等。勝論自部亦有十八，故復言等計前已叙。

彼執非理，所以者何？勿一切法非有性故，如已滅無，體不可得，此總破也。汝大有外一切法體應不可得，非有性故，如已滅無，即舉五無之中一也。

便違實等自體非無，亦違世間現見有物。若體不可得，便違自執實等，

是有違自宗也，亦違世間現見有物，三失如前，此破大有，次難同異。

又若色等非色等性，應如聲等非眼等境。難色若非色性，應如聲非眼境，量云：汝色應非眼境，非色性故，如彼聲等，此中色等言，即等取自所依三大及餘眼境者，恐有不定過故，又更互作法等一切法，故後言等。問：若難色非眼境，豈不違宗世間現量等過？答：彼所執色通常無常，是無礙德句收者，佛法不計有法，既言汝所執色，以别其宗，故無違教現量等過。

三、執有法與有等性，亦一亦異，如無慚等。即是尼犍子，今正翻云離繫，亦云無慚，即無羞也，離三界繫縛也，以其露形，佛法毁之曰無慚，即無慚羞也。言等者，種類非一故，其有等，如共相，一切法體不無，體皆同故，法如别相，相狀異故，如共故非一，即别法體故非異，不是别計有大、有等而説，亦言同異性亦爾，一切色同一同異敵，此表成俱，其第四師遮，即違此説，義亦同故。

彼執非理，所以者何？一異同前一異過故。一同初過，異同等二過故。

二相相違，體應别故，一異體同，俱不成故。一異既相違，如苦樂體異，一異體應别，二相違故，如苦樂等。一異體同，俱不成者，一異不應同體，相相違故，如苦樂等。一即非一，體即異故，如異，異即非異，體即一故，如一，言俱不成，一異二法，俱不成故也。

勿一切法皆同一體，汝一切法應皆同體，許相違法得同體故，如一異相違，一異相違，許同體故，一切法成一體也。

或應一異是假非實，而執爲實，理定不成。一故一切法同體，異故諸法體不同，如杌似人牛，説爲人牛，是假非實，而義説故，此中量云：汝一異應假非實，二相違法一處説故，如似人牛。

四、執有法與有等性，非一非異，如邪命等。如邪命等者，即是阿時縛迦外道，應云正命，佛法毁之，故云邪命，邪活命也，此執非一，故亦言等。

（金陵版《唯識述記》卷六 21—25 頁）

8. 離自性、他性

《十住毘婆沙論》(龍樹造　後秦鳩摩羅什譯)卷十七

行者了達諸法無自性、無他性故，名爲信解空，如說：

一切所有法，終不自性生，
若從衆緣生，則應從他有。
不從自性生，云何從他生？
自性已不成，他性亦復無。
若離自性生，則無有自性，
若離於自性，則無有自相。
自性自性相，不以合故有，
不以散故無，二定有則無。
他不能生法，自亦不能生，
自他亦不能，離二亦不生。
若無有自者，云何從他生？
離於世俗法，則無有自他。
若他從他生，他即無自體，
無體則非有，以何物生他？
以無自體故，他生亦復無，
四種皆空故，無法定生滅。

(《大正藏》卷二十六 118 頁上)

9. 人所爲的原因三種

《中阿含》(僧迦提婆譯)卷三《度經》

有三度處，異姓、異名、異宗、異説，謂有慧者，善受極持而爲他

説，然不獲利，云何爲三？或有沙門梵志，如是見、如是説，謂人所爲一切，皆因宿命造；復有沙門梵志，如是見、如是説，謂人所爲一切，皆因尊祐造；復有沙門梵志，如是見、如是説，謂人所爲一切，皆無因無緣。

（《大正藏》卷一 435 頁上中）

六、某些歷史事實的記載

1. 馬鳴時代諸論師名稱

《大莊嚴論經》(馬鳴撰　後秦鳩摩羅什譯)卷一

前禮最勝尊，離欲邁三有，亦敬一切智，甘露微妙法，並及八輩衆，無垢清淨僧，富那脅比丘，彌織諸論師，薩婆室婆衆，牛王正道者，是等諸論師，我等皆敬順。

(《大正藏》卷四 257 頁)

2. 羅摩延書與波羅他書

《大莊嚴論經》(馬鳴撰　後秦鳩摩羅什譯)卷五

時聚落中，多諸婆羅門有親近者，爲聚落主說羅摩延書，又婆羅他書說，陣戰死者命終生天，投火死者亦生天上；又說天上種種快樂，辭章巧妙，而作是說。

(《大正藏》卷四 281 頁)

3. 佛的不好弟子

《長阿含經》(姚秦佛陀耶舍譯)卷四《第一分遊行經第二之三》

時彼衆中，有釋種子，字跋難陀，止諸比丘言：汝等勿憂，世尊滅度，我得自在，彼老常言，當應行是，不應行是，自今以後，隨我所爲。

(蘇版《長阿含經》卷四 19 頁)

4. 外道所奉的“世尊”

《百論疏》(隋吉藏疏)卷三

外曰種種説世尊相故生疑，有人言葦紐天秦言“遍勝天”。名世尊，又言摩醯首羅天秦言“大自在天”。名世尊，又言迦毘羅、優樓迦、勒沙婆等仙人皆名世尊，汝何以獨言佛爲世尊？是故生疑。

總出疑者訓前四問，汝言理不應問者，今明道理應問，所以然者，九十六種各稱天無兩日，唯我爲尊？……迦毘羅者第二次列三他以爲世尊，迦毘羅此云黄頭仙，亦云金頭，頭有金色，故以名之。《金七十論》云：迦毘羅此云赤色仙，劫初時從空而出，自然有四德：一法、二智慧、三離欲、四自在，總此四法以成其身。如内法佛具常樂等四德，此四法是覺諦攝故。覺有八分，四即法等四分，次不淨覺翻此四分也。所言法者外國名摩耶尼，此云法相，法相有五：一無嗔恚，二恭敬歸依，三内外清淨，四咸少飲食，五不放逸。又有五法：一不殺，二不盜，三梵行，四實語，五無諂曲，故名法也。二者智慧有二種：一外智，二内智。外智者，謂六種論：一式叉論，二毘迦羅論，三劫波論，四樹提論，五闡陀論，六尼禄多論，知此六論名爲外智。内智者謂三德、自性、我及異，智次中間得解脱，故名爲智。第三離欲者有二種：一外，則是財物因緣外德，二内，離煩惱等名爲解脱也。所言自在者有八種：一能作鄰虚細身，二輕微極妙心神無礙，三者遍滿虚空，四者得如意禪定，五者得三世帝主，六者隨用一切塵一時能用，七者不計屬他，八者去住自在無礙。具此四德以成已身也。迦毘羅見世間沉没盲闇起大悲心，咄哉生死在盲闇中，遍觀世間見一婆羅門，姓阿修利千年一祀天，而迦毘羅在虚空中不現其身，唯見其赤色，語阿修利：汝戲耶？答云：戲。如是至千年已復來，過第三千年，方語云：汝能修道以否？答云：能。即爲説三苦：一内苦，謂風熱痰等，從臍下是爲風處，從臍上至心名熱處，從心已上名爲痰處，八分醫方能治此苦。二外苦，謂虎狼等。三天苦，謂風雨等。時婆羅門即便信受如説修行，因説二十五諦度脱爲弟子，從是已來有迦

毘邏，故名世尊。優樓迦此云鵂鶹仙，亦云鵂角仙，亦云臭胡仙，此人釋迦未興八百年前已出世，而白日造論夜半遊行，欲供養之，當於夜半營辦飲食，仍與眷屬來受共養，所説之經名衛世師，有十萬偈，明於六諦，因中無果，神覺異義，以斯爲宗。勒沙婆者，此云苦行仙，其人計身有苦、樂二分，若現世並受苦盡，而樂法自出，所説之經名尼犍子，有十萬偈，如《方便心論》云：有五智、六障、四濁以爲經宗。五智者，謂聞智、思智、自覺智、慧智、義智；六障者，一不見障、二苦受障、三愚痴障、四命障、五姓障、六名障；四濁者，一嗔、二慢、三貪、四諂也。而明因中亦有果、亦無果、亦一、亦異，以爲經宗，故名世尊。等仙人者，外道九十六種，略興趣前之三師等取諸異計也，此之三師並是釋迦未興盛行天竺，釋迦出時，但值十八一切智人，釋此不同。興皇法師云：初六人從聞慧生，即阿蘭迦蘭等；中六人從師慧生，即尼犍子若提子等；後六人從修慧生，謂須跋陀等。什師云：六師有三部，大同小異，皆以苦行爲本，初六誦四韋陀；中六人稱一切智，即是六師；後六得五神通，詳此意猶是十八人。初是聞慧，次是思慧，後是修慧也。六師者，一富蘭那迦葉，迦葉姓也，富蘭那從母得名，其人計斷，謂無君臣、父子因果之義。二末伽梨俱舍梨子，俱舍梨子從母立名，末伽梨是字，其人計一切法自然爲宗。三刪闍夜毘羅低子，毘羅低子是從母立名，刪闍夜是字，其人計道不須修，經八萬劫自然而得，如轉縷丸，於高山縷盡則止。四阿耆多翅舍欽婆羅，阿耆多是字，欽婆羅麤弊衣名，其人計身有苦樂二分，現受苦盡，樂法自出。第五，迦邏鳩馱迦旃延，迦旃延姓也，迦羅鳩馱是其母名，其人計亦有亦無，應物起見，他問有耶？答云有，他問無耶？答云無。第六，尼犍陀若提子，若提子從母作名，尼犍陀是出家總號，其人計業決定得報，今雖修道不能中斷也。

（金陵版《百論疏》卷三 2—7 頁）

5. 外道經論

《百論疏》（隋吉藏疏）卷四

論曰：如有經，名婆羅呵波帝。秦言廣主經。

疏：四韋陀者，外道十八大經亦云十八明處，四皮陀爲四，復有六論，合四此陀爲十，復有八論，足爲十八。四皮陀者，一荷力皮陀，明解脱法；二治受皮陀，明善道法；三三摩皮陀，明欲塵法，謂一切婚嫁欲樂之事；四阿闥皮陀，明咒術算數等法。本云皮陀，此間語訛，故云韋陀。六論者：一式叉論，釋六十四能法；二毘伽羅論，釋諸音聲法；三柯刺波論，釋諸天仙上古以來因緣名字；四竪底沙論，釋天文、地理、算數等法；五闡陀論，釋作首盧迦法，佛弟子五通仙等説偈，名首盧迦；六尼鹿多論，釋立一切物名因緣。復有八論：一肩亡婆論，簡擇講得法是非；二那邪毘薩多論，明諸法道理；三伊底呵婆論，明傳記宿世事；四僧佉論，解二十五諦；五課伽論，明攝心法，此兩論同釋解脱法；六陀菟論，釋用兵仗法；七楗闡婆論，釋音樂法；八阿輸論，釋醫方。毘婆沙云：瞿毘陀婆羅門造梵書，佉盧仙人造佉盧書，大婆羅門造皮陀論。

（金陵版《百論疏》卷四 12—14 頁）

6. 提婆達多學説

《阿毘達磨藏顯宗論》(唐玄奘譯)卷二十三

言邪道者，提婆達多妄説五事爲出離道，一者不應受用乳等；二者斷肉；三者斷鹽；四者應被不截衣服；五者應居聚落邊寺。衆若忍許彼所説時，名破法輪，亦名僧破，何洲人幾破法輪僧？破羯磨僧何洲人幾？

(《大正藏》卷二十九 886 頁)

7. 馬鳴關於“受後有”學説

《阿毘達磨順正理論》(唐玄奘譯)卷五十七《辨賢聖品第六之一》

馬鳴尊者亦作是言：煩惱業身能取後有，爲因引發後有續生，設壞業身後有難絶，若煩惱闕後有便無，要闕能趣因，生身方盡故，如闕種

子，有地無苗。

（《大正藏》卷二十九 660 頁）

8. 羅摩衍那書

《阿毘達磨大毘婆沙論》(唐玄奘譯)卷第四十六《結蘊第二中不善納息第一之一》

如羅摩衍拏書，有一萬二千頌，唯明二事：一明邏伐拏劫私多去，二明邏摩將私多還。

（《大正藏》卷二十七 236 頁）

9. 提婆達多以及各種婆羅門的主張及行爲

《阿毘達磨大毘婆沙論》(唐玄奘譯)卷第一百一十六《業蘊第四中惡行納息第一之五》

問：破羯磨僧，破法輪僧，有何差别？答：破羯磨者，謂一界内有二部僧各各别住，作布灑陀羯磨説戒。破法輪者，謂立異師異道，如提婆達多，言我是大師，非沙門喬答磨，五法是道，非喬答磨所説八支聖道。所以者何？若能修習是五法者，速證涅槃非八支道。云何五法？一者盡壽著糞掃衣；二者盡壽常乞食食；三者盡壽唯一坐食；四者盡壽常居迥露；五者盡壽不食一切魚肉血味鹽酥乳等，是謂破羯磨僧、破法輪僧差别。

《業蘊第四中邪語納息第二之一》

如有一類諸婆邏門，起如是見，立如是論，大地所有本是梵王神力化作，施諸婆邏門，今婆邏門勢力羸弱，殺帝利等侵奪受用，故婆邏門取受用時，是取己物，皆無盜罪，然彼取時作他物想，如是等盜名從痴生，迷於業果，起邪謗故。

謂婆羅門起如是見，立如是論，諸婆羅門應畜四婦，刹帝利三，吠舍應二，戍達羅一，婆羅門等數若未滿，淫他妻室亦無有罪，然彼淫時起屬他想。又此西方有蔑戾車，名曰目迦，起如是見，立如是論，母女姊妹及兒妻等，於彼行欲，悉無有罪，所以者何？一切母邑，皆如熟果，已辦飲食、道路、橋船、階梯、臼等，法爾有情，共所受用，是故於彼行欲無罪。此等邪行名從痴生，所以如前。

如有一類婆羅門等，起如是見，立如是論，諸不律儀家，若和好者爲惡滋多，若乘離者作惡便少，是故苦有於彼類中，作離間語，終無有罪，是名從疾生，所以如前。云何麤惡語從貪生？如以名利於他有情駡詈毁辱，若爲己，若爲他，如國王等委酷法人令主辭獄，及令軍佐製造書檄，由此等緣作麤惡語，是名從貪生。云何從嗔生？謂如於他有損惱心、怨嫌惡意樂心，便駡辱彼或彼親友，若爲己、若爲他，是名從嗔生。云何從痴迷生？謂如丈髻外道名事火，天性甚卒暴多麤惡語，彼諸弟子以爲善妙，皆習麤語，是名從痴生，所以如前。

如有一類婆羅門，起如是見，立如是説，諸有祀火，或祀餘神，或誦吠陀諸咒術等，一切皆得清淨解脱，是名從痴生，所以如前。云何貪從貪生？謂貪纏無間，貪纏現前，是名貪從貪生。云何從嗔生？謂嗔纏無間。貪纏現前，是名貪從嗔生。云何從痴生？謂痴纏無間，貪纏現前，是名貪從痴生。云何嗔從貪生？謂貪纏無間，嗔纏現前，是嗔從貪生。云何從嗔生？謂嗔纏無間，嗔纏現前，是名嗔從嗔生。云何從痴生？謂痴纏無間，嗔纏現前，是名嗔從痴生。

（《大正藏》卷二十七 602—606 頁）

10. 提婆達多事實及學説

《根本説一切有部百一羯磨》(唐義淨譯)卷九

此言隨黨者，謂是隨順提婆達多所有伴屬。言非隨黨者，即是佛弟子。此乃由其住處，則令物隨處判處中，既非兩處，故遣兩衆均分，現

今西方在處，皆有天授種族出家之流，所有軌儀多同佛法，至如五道輪迴，生天解脱，所習三藏，亦有大同，無大寺舍，居村塢間，乞食自居，多修淨行，胡蘆爲鉢，衣但二巾，色類桑皴，不食乳酪，多在那爛陀寺，雜聽諸典。曾問之曰：汝之軌式，多似大師，有僻邪處，復同天授，豈非天授之種胄乎？彼便答曰：我之所祖實非天授，此即恐人嫌棄，拒諱不臣耳。此雖多似佛法，若行聚集，則聖制分途，各自爲行，别呈供養。豈況諸餘外道計斷、計常，妄執自然，虚陳得一，食時雜坐，流俗無分，踵舊之徒，用爲通鑒，更相染觸，涇渭同波，高尚之賓，須察玆濫，殊行各席，深是其宜。

(《頻伽藏》寒五 73 頁)